

# İNSAN

AYLIK FIKİR VE SANAT MECMUASI

Sayı: 12

8 Mayıs 1939

Cilt 2

Türkiyede idealizm temayülü  
Fransız Realizmi  
Şartlı refleks ve Behaviyörizm  
Türk destanlarının tetkik ve bugünkü vaziyeti  
Dar ve geniş izafiyet nazariyesi  
Hasad  
Dağlar ve evler  
İki gazel  
Aşık Hüseyin  
Seneka «Fikirler»  
Zaman ve insan

Hilmi Ziya Ülken  
Sabahaddin Eyüpoğlu  
Muzaffer Şerif

Pertev Boratav  
Nusret Kürkcüoğlu  
Sabahaddin Kudret  
Bedri Rahmi  
Mithat Sertoğlu  
Salâhaddin Kandemir  
\*\*\*

Hilmi Ziya Ülken

Fikirler ve insanlar  
Şiller'de ideal insan mefhumu  
«İş» e dair  
Nurullah Ataca açık cevap

Burhan Batıman  
Hilmi Ziya Ülken  
Ali Nihad Tarhal

## Kronikler:

Bergsona dair yeni bir kitap: Hilmi Ziya Ülken — Türk ahlâkçıları:  
Hilmi Ziya Ülken — San'atlar arasında birlik: Altan Sunar — Şark-  
tan gelen hikmet: Altan Sunar — Nusret Köymenin eserleri «Türk  
köyünü yükseltme çareleri» ve «Köycülük rehberi» — Sinema, insan  
ve spor: Erol Güney — İtizar.

İSTANBUL  
BAŞARI BASİMEVİ  
1939



**MÜESSİSLERİ:**

**Nurullah Ataç — Hilmi Ziya Ülken  
Sabahattin Eyüboğlu — Muzaffer Şerif**

**SAHİBİ VE MÜDÜRÜ**

**HİLMİ ZİYA ÜLKEN**

**Müracaat yeri: Remzi Kitabevi.**

**Abone ücreti: Seneligi 3 lira, altı aylığı 150 kuruş**

---



# İ N S A N

Sayı — 12

8 Mayıs

Yıl — 1

## TÜRKİYEDE İDEALİZM TEMAYÜLÜ

— Hilmi Ziya ÜLKEN —

Felsefede idealizm deyince, bütün varlığı - kelimenin en geniş mânasile - düşünce (pensée) ye irca eden temayül anlaşılır. İdealizm, bu mânada, fikirden müstakil bir realite, bir madde kabul eden realizm ve materyalizmin zıddıdır.

Modern felsefede, kendi felsefesine immatèrialisme adı veren Berkeley'la başlayarak, muhtelif şekillerde Kant'da ve onu takip eden romantik filozoflarda inkişaf eden idealizm, on dokuzuncu asrın en hâkim felsefesi oldu.

Burada idealizmin muhtelif şekilleri arasındaki ince farklardan bahsetmeğe kalkışacak değilim. Yalnız umumî olarak işaret etmek lâzımdır ki, bu asır başlarında pek çok isimler ve mekteplere bölünmüş görünen bu felsefe, Kant'tan sonra bilhassa iki esaslı dala ayrılmıştır:

1) Romantik idealizm ki, hakikati insanların şuurunda değil, insanîyetin şuurunda görür; ve bu mutlak şuur dışında başka hakikat tanımaz. Onun en tam ve sistemli şeklini Hegel'de buluyoruz. Fransada Hamelin, İngilterede Bradley, Bosanquet; İtalyada B. Croce bu yolu takip ettiler.

2) Tecübeci (Empirist) idealizm, ki hakikati insanların şuurlarında, olanların faaliyetleri esnasında doğmuş kabul eder. Bilginin izahında biyolojiye, ruhiyata baş vurmak suretile daha ilmî görünür. Nietzsche başlıyarak pragmatizmde (bilhassa J. Dewey'de), Schiller'in humanismesinde, Alman Solipcisme (1) inde inkişaf eder.

Monist veya mutlak diyebileceğimiz birinci idealizm ananevî felsefeye, plüralist diyeceğimiz ikinci idealizm tabiat ilimlerine dayanıyor. İkincisi, birincisini tecrübeye yabancı ve hayalî olmakla itham ediyor. Bi-

(1) Arthur Schuppe nin felsefesi [H. Z. Ülken: Yirminci Asır filozofları - Giriş].



rincisi sistemci, terkipci ve mefhumcudur. İkincisi tecrübeci, tahlilci ve amelîdir. İdealizm içinde doğan bu cidal bilhassa 20 inci asır başında harraretlendi.

\*  
\*\*

Türkiyede her iki idealizm temayülü, ancak yakın zamanlarda taraftarlar bulmaya başladı. İslâmî Türk tefekküründe gerek metafizik cereyanlar, gerek **dehriyyun** ve **tabiiyyun** denilen tabiat felsefeleri esas itibarile realist idiler. Bilgi nazairyesinde idealizm temayülü yalnız İbni Heysem (Alhazen) ve bilhassa İbni Sinâ'da görülüyor ki, bunlar da tam neticelerine kadar gitmediler. Maddeci. ruhçu veya panteist, bütün islâm - Türk filozofları esasta realist kaldılar.

Garp felsefesi bize Fransız kültürü ile ve tabiat ilimleri yolundan girdiği için (1) Tanzimattan sonraki Türk tefekkürü uzun müddet idealizme yabancı idi. Bunun için idealizmin asıl inkişaf ettiği Alman ve İngiliz kültürleriyle doğrudan doğruya temasa, veya felsefe tarihi tetkiklerinin başlamasına ihtiyaç vardı. Birincisi tahakkuk edemedi. İkincisi de ancak 1915 den itibaren başlayabildi. Bu, İstanbul Darülfünununa felsefe tarihi ve ahlâk kürsülerinin konulmasile mümkün olabildi. İlk defa Alman profesörü Jacobi, Kant an'anesine bağlı bir felsefe tarihi tedrisine başladı. Mütarekede kısa bir müddet Rıza Tevfik'in felsefe tarihi müderrisliğine rağmen bu an'ane bozulmadı. 1919da evvelâ Mehmet İzzet, sonra Mehmet Emin tarafından işgal edilen felsefe tarihi kürsüsü, Alman idealizmi an'anesini devam ettirdi.

Mehmet Emin'in derslerinde, Kant felsefesi ve Alman romantikleri mihveri teşkil ediyordu. Bu mesai onu Amerikan idealizmine ve pragmatizme götürdü. Tedris hayatını terketmiş olmasına rağmen maarif sahasındaki faaliyetinde ve sonraki bazı neşriyatında bu ilk fikirlerin tesiri hâkimdir.

Evvelâ ahlâk derslerinde, sonra bir müddet felsefe tarihi kürsüsünde Alman idealizmine karşı sarih temayülünü gösteren Mehmet İzzet, yalnız coursları ve makaleleriyle değil, «milliyet nazariyeleri» hakkındaki şayanı dikkat bir kitabile de mutlak idealizmi ne derece benimsediğini göstermektedir. Fransada tahsil etmiş ve Ziya Gökalp'in içtimaiyatçılığı ile yetişmiş olan M. İzzet idealizme doğrudan doğruya girmedi. Yine tabiiyatçı görüş ve «içtimaî mesele» hareket noktası vazifesini gördü. Fakat o kadar! M. İzzet te kendinden evvelkiler gibi içtimaî meseleyi natüralist bir zaviyeden tetkikle işe başladı. Ancak bundan maksadı makalelerinde

---

(1) Geçen nüshadaki «Türkiyede pozitivizm temayülü» adlı makaleye bakınız.



ve kitabında bu görünüşün kifayetsizliğini anlatmak ve oradan idealizme geçmekti.

\*  
\*\*

M. İzzet, Osmanlı saltanatının yıkılışını görmüş ve mütareke ile cümhuriyet arasında eserlerini yazmış olan bir Türk mütefekkiridir. İçinde yetiştiği muhit şiddetli siyasî ve millî mücadelelerle dolu bir muhitti. Meşrutiyetten sonra Rıza Tevfik'in mekanik tekâmülcülüğü, Ahmet Şuaybin ve Serveti fününun pozitivismi, Baha Tevfik'in immoraliste maddeciliği, eski medresenin skolâstik mantığına ve tekkenin mistik felsefesine karşı garpçılık hareketini temsil ediyordu. Cihan harbi bütün bu dağınık temayülleri birleştirmiş ve siyasî tehlikeden doğan geçici bir nizam meydana getirmişti: İlk defa olarak Ziya Gökalp, reaksiyonerlerden radikallere kadar en zıt temayülleri telife muvaffak olmuştu. Onun sosyolojik pozitivismi muhtelif telâkkileri tekevvünî bir cemiyet nazariyesi içinde eritmekte idi. Aug. Comte'un üç hal kanunundan mülhem ve ondan oldukça farklı olarak, Gökalp, bütün beşeriyetin şu üç devreyi katetmesi lâzımgeldiğine inanıyordu:

1 — Evvelâ, aslî kavim devresi, ki orada cemiyelter, başkalarını tanımaksızın, kendi örf ve âdetleriyle yaşarlar.

2 — Sonra, kavimlerin biribirine karıştığı ve beşerî bir din lehine kendi şahsiyetlerini unuttukları bir devir;

3 — Nihayet, kavimlerin tekrar şahsiyetlerini şuurlu olarak kazandıkları ve karşılıklı bir surete biribirlerini tanıdıkları son devir.

Ona göre Türkler islâmiyetten evvel birinci, islâm medeniyetinde ikinci ve Tanzimattan sonra da üçüncü devre dahil idiler. Gökalp, bu surette, esasta biribirinin zıddı olan üç cereyanı, yani ırkçı milliyetçileri, garpçıları ve islâmcıları uzlaştırdığına kanidi. Bu kapalı sistemin amelî kıymeti bilhassa pozitivist içtimaiyat vasıtasile eski zihniyetleri halletmek idi.

Fakat mütareke seneleri yalnız siyasî hayatta değil, fikir hayatında da bir düzensizlik doğurmuştu. Mütareke sırasında inkişaf eden bütün fikirlerin müşterek bir karakteri vardı: Gökalpin sistemci tefekkürünün cephelerinden birine muarız olmak: Tarihî maddeciler onun içtimai spritüalizmine karşı; Bergsoncular pozitivismine ve kapalı sistemine karşı; ilâh...

M. İzzetin fikirleri işte bu sıralarda inkişaf ediyordu. O, Gökalp tarafından vazedilmiş olan probleme sadık kalarak işe başladı. Temayülleri onu romantik idealizme sevk ediyordu. Mütareke Türkiyesinin sarahatsiz



hayatı onda ideal ihtiyacını teşci ediyordu. Bu sırada, faaliyette olan iki mühim âmili de ilâve etmeyi unutmamalıyız:

Bunlardan biri, siyasî kuvvetini zaten kaybetmiş ve yalnız derin tabakalarda bir ideal şevki halinde kalmış olan dinî histi. Diğer yeni nesilde (déiste şekilde de olsa) humanizmaya alâkanın inkişafı idi. M. Şekip, Türk felsefe cemiyetinde samî dinlerin vahdeti hakkında bir tebliğ vermiş ve bu mesele etrafında muhtelif nesillerin iştirak ettiği hararetli münakaşalar cereyan etmişti. M. İzzetî mütareke senelerinin bedbin havası içinde modern idealizme ve romantik filozoflara doğru sevkeden en mühim âmiller bunlardı.

İzzet, İstanbulda 1890 da doğmuş, Galatasaray ve Paris Üniversitesinde tahsil ederek 1919 da edebiyat fakültesi felsefe tarihi müderrisliğine tayin edilmişti. Aynı sene, Mehmet Eminle ahlâk kürsüsünü mübadele etti; ve ilerlemiş talebelere içtimaiyat dersleri vermeğe başladı. 1929 da mühlik hastalığı yüzünden tedrisatı bırakmaya ve Berlin talebe müfettişliği ile Avrupaya gitmeğe mecbur oldu. 1930 birinciteşrinde Berlinde vefat etti.

Hareket noktası olarak Gökalpin vazettiği meseleyi aldı: Bütün hareketlerimiz kendisine tâbi olduğu bir cemiyette yaşıyoruz. Ferdî, mensup olduğu zümreden ayrı mütalea edemeyiz. Ferd, filozofların bir tecrididir. O halde bütün mânevî kıymetleri bu asılda aramalıyız. Bu noktaya kadar M. İzzet Gökalpin tilmizidir. Fakat yine aynı noktada hemen birbirlerinden ayrılıyorlar. Farzedelim ki ahlâk içtimai determinizm tarafından izah edilmiş olsun; o zaman mes'uliyetin rolü ne olacaktır? Ferde mükellefiyeti yükliyen eğer cemiyet ise, şu veya bu ahlâkî fiilin intihabının kıymeti nedir? Bu suretle ahlâk problemi onu içtimai determinizm karşısında ferdî hürriyet problemini vazetmeğe sevketti. Zira o, **içtimai fonksiyonların tedricî mûdilleşmesi** şeklinde Durkheim içtimaiyatının gösterdiği hal suretini tatmin edici bulmuyordu. Ona göre, ya içtimai determinizmin kadroları içinde kalarak ahlâkî mes'uliyetten vazgeçmeğe ve onu cemiyetin cezayı tayin için icad ettiği bir nevi convention gibi kabule mecburuz, ki bu da aynı şeydir. Yahut ta ahlâkî hayatı içtimai hayatın pivot'su gibi almaya, ve mükellefiyet hissinin temeli olan ferdî hürriyete dayanmak üzere sosyolojik determinizmden vazgeçmeğe mecburuz.

İzzet, bu dilemme den intihap yolile değil, fakat romantik filozoflar gibi terkip yolile çıkmaya çalıştı. Onca ferd ve cemiyet, veya en geniş mânasile hürriyet ve zaruret birbirinin zıddı değildir; bilâkis onlar birbirini tamamlayan ve vahdet içinde eriyen iki mefhumdur. Hürriyetsiz



zarureti düşünmek imkânsızdır. Nitekim ferdsiz cemiyet te düşünülemez. Hâsılı, görülüyor ki Türk ahlâkçısı tamamile diyalektik usulü benimsemiştir.

Bununla beraber M. İzzet, bu mefhumcu (conceptualiste) usulün doğurduğu müşkülli bilmiyor değildi. Orada kalmak, onu bir tecrid ve devrû teselsül (tautologie) tuzâğına düşürecek. Bunlardan kurtulmak için idealizme doğru yeni bir hamle yaptı: İctimaiyat mutâlalarını derinleştirdi, felsefe tarihinde bir mesned (substratum) aradı. Cemiyetlerin tekâmülü meselesinde İngiliz yeni idealisti J. M. Baldwin'in tekevvünü usulünden istifade etti.

Her halde onun tarihî - empirist bir idealizmle terkibe doğru gitmek gayretleri, mesaisinin plânını ne kadar önceden düşünmüş olduğunu bize göstermeğe kâfidir. Fakat maalesef ânî ölümü eserinin neticelerine kadar gitmeğe müsaade etmedi. Almanyada geçirdiği son senelerinde phénomenologie'ye karşı alâka göstermeğe başlamıştı.

İlk eseri, makaleler halinde çıkan «Büyük insanlar ve muasır hayat» idi. Buradaki fikirlerini «Milliyet nazariyeleri ve millî hayat» adlı kitabı tamamladı. Sonradan başlıca fikirlerini ictimaiyat manüelleri vasıtasile orta tedrisat kadrosuna idhale çalıştı.

M. İzzet, kariî şu antinomie ile karşılaştırıyor: ya büyük adamların yaratıcı rolü - yahut ictimai hayatın determinizmi. Birinci telâkkiye misal olarak Carlyle'i, ikincisine misal olarak H. Taine'i ve muhtelif ictimaiyat telâkkilerini veriyor. Bu zıt görüşlerin anlatılış tarzı bizi ister istemez diyalektik bir terkibe götürüyor. M. İzzet'e göre büyük adam ve cemiyet meselesi, geniş bir mikyasta, hürriyet ve zaruret meselesi şeklini alıyor. Filozof burada delillerini yeni Hegel'cilere ve bilhassa B. Croce'ye istinad ettirmek istiyordu: Hürriyeti ve zarureti ayrı ayrı düşünmeğe imkân yoktur. Bu iki mefhum birbirini karşılıklı olarak tezammün eder. Büyük adamın hür fiillerini mümkün kılan, içinde doğduğu ictimai zarurettir; ve ictimai hayatın zaruretlerini tayin eden de, ona karşı mukavemet eden hürriyetlerdir.

İzzet'i bu idealist diyalektiğe sevkeden iki âmil vardı: Biri - gördüğümüz gibi - ictimai hayat meselesinde zuhur eden ferd - cemiyet dilemme'inden kurtulmak, diğeri inkılâplarda ferdî iradenin rolünü izah etmek ve - kendince - ictimai determinizmle izah edilemiyen büyük vakalara felsefî bir temel bulmak arzusu idi.

Fakat Üniversitede verdiği ictimaiyat dersleri bu mefhumcu felsefeyi bazı tarihî ve etnografik müşahedelere bağlamak mecburiyetini ona



ilham etti. Bu sayede Baldwin'in «tekevvünî realite nazariyesi »ni milliyet meselesine tatbik etmeğe çalıştı.

M. İzzet, bu kitabında itrah suretile ispat usulünü kullanıyordu: Eserin en büyük kısmı, reddetmek istediği nazariyelere tahsis edilmişti. Burada milliyet hakkındaki coğrafî, ırkî, iktisadî, ilâh.. nazariyeleri hü-lâsa ediyordu. Muhtelif tabiî zaruret fikirlerinden doğan bu nazariyelerden hiç biri, ona göre, milletin derunî ve aslî mahiyeti ne olduğunu bize söyleyemez. Millî hayat, bu zaruretlerin ne münhasıran birine, ne de mecmuuna irca edilebilen mânevî bir hayattır. İzzet, bu eserinde 1870 harbinden sonra «Millet nedir?» adlı kitabı ile Fransada millî hissi uyardırma çalışmış olan E. Renan'ı hatırlatıyor: Renan da aynı usulü kullanmıştı. Milliyeti ilmî nazariyelere irca edilemiyen, mânevî bir realite gibi tarif etmişti. Fakat İzzet'in spritüalizmi burada kalmıyor. Evvelâ muhtelif mânevî hayat tarzları arasında mukayese yapıyor. Onca dinî hayat ta millî hayat gibi mânevîdir. Yalnız şu farkla: Dinî hayatın mânevîliği muhtevadan mahrum bir şekildir. En mahrem tarzında eşyaya ve tabiate tamamilen yüz çevirerek derunî hayat içerisinde kaybolur. Halbuki millî hayatın mânevîliği, muhtevasile beraber nazarı itibara alınan şekildir. Millî hayat tabiate müştak olan bir mâneviyettir. Bilhassa bu esaslı fark, M. İzzet'i Baldwin'e yaklaştırıyor.

Baldwin'e göre insan ruhu birbiri arkasından üç safhadan geçmeğe mecburdur: Birincisinde iptidaîlerin zihniyetindedir. Burada insan tabiatte kendini eşyadan ve ruhunu bedeninden ayırmaksızın bol bol insiyaklarla yaşar. İnsan kendini haricî eşya ile aynı cevherden görür. Baldwin, Lévy - Brühl'le beraber, bu devreye «mantıktan önce» diyor. İkincisinde ,insan kendini tabiatte ayrılmış telâkki eder. Mevzudan ayrı bir nefis, bedenden müstakil bir ruh görür. Mahsûs ve makûl şeklinde eski felsefenin, arzî ve semavî şeklinde dinin ayırışları da bu asıldan gelmektedir.

Baldwin buna mantıkî devir diyor. Nihayet üçüncü devre de insan ruhu realiteyle tekrar birleşmek şevki suretinde, kendi aslî vahdetini kazanmak için tabiate dönüyor. O buna da «mantıktan sonraki» devir (hyperlogique) diyor. Bu devirde insan, tabiat ile ideal bir terkibe girer; orada artık realiteyi faydalı, doğru, iyi şeklinde vasıtalı (mantıkî) hükümlerle değil, fakat tamamî **güzellik** şeklinde vasıtasız bir hads ile kavrar. Bundan dolayı filozof, kendi nazariyesine pancalisme adını veriyordu.

M. İzzet bu yeni romantik nazariyeyi milliyet meselesine tatbik etti. Ona göre, iptidaî cemiyetler, tabiatile aslî ve gayrimeş'ur bir birlik ha-



linde yaşamaktadırlar. Fakat orta çağ dinî medeniyetinde ruhla beden arasında tedricî bir ayrılış en sert şekilde onu takip etti ki, bu, Ziya Gökalp telâkkisinde «ümme» devrine tekabül ediyor.

Fakat insan cemiyetleri bu ihtibasa uğramış devirden sonra, yeniden realiteye teveccüh ettiler. İdealleri derinleşen ruhtan ve mahsûs olmıyan hayattan yaşanmış realiteye ve bütün tabiate doğru istikametini değiştirdi: Tabiat aşkı, arzın ele geçirilmesi ve fethi, ilmî araştırma ihtirasının gittikçe artması bu ideal inkişafın muhtelif tezahürleridir. Rönesansta başlayarak yeni kıt'aların keşfi, emperyalizm ve siyasî inkilâplarla zamânımıza kadar gelen bu devir, millî denilen devirdir. Milliyetçilik modern idealin en yüksek noktası ve zirvesidir.

Bu telâkkiye göre milliyeti teknik inkişafta, haricî şartlarda, ırkî ve iktisadî determinizmlerde aramak tamamen hatâlıdır. O, insanî idealin yeni ve son tezahürüdür. Bu mânada, milliyet, insaniyetçiliğin yeni medlûlüdür, ve ona doğru büyük bir hamledir.

M. İzzet, muhtelif vesilelerle, içtimaiyat manuelinde ahlâkî fikirleri talim bahanesile, kendi idealist telâkkisini müdafaa etti. Bu kitapta Pateriyarkal aileden insanî dine, ve oradan büyük endüstriye intikali izah ederken, içtimaî tekâmülün esaslı âmilini ideal âmil telâkki ediyordu. Onca muasır cemiyetin karakteristiklerinden biri olan büyük endüstri insanî idealin inkişafından doğmuş bir hâdisedir. Fakat bütün bu fikirler nâtemam olarak ifade edilmiş ve bu yüzden maalesef fikrî muhitimizde mühim bir aksisada uyandıramamıştır.

\*  
\*\*

İzzet, ilim üzerine kurulan büyük tahminlerin (prévision) yıkıldığı mütareke zihniyetinin bir filozofudur. Filhakika o sırada bütün dünyanın asla önceden hissedemeyeceği hakikî siyasî katastroflar olmamış mıdır? Zekânın içtimaî hayata yeniden intibak edebilmesi için, yeni bir nizamın teessüs etmesi lâzımdı. Ve bu intikal devri münevverleri, ister iste mez, hâdiselerin mistik veya yarı mistik bir izahına sevk ediyordu. Avrupada da mesele aynı idi: Ostwald Spengler garbın zevalinden bahsediyordu. Bergson'cular «hayatî hamle» yi ileri sürüyorlar, ve keyfiyetin kemmiyet üzerine üstünlüğünü müdafaa ediyorlardı. Tamimî eserleriyle halk arasında en tanılmış olan filozoflar, şarkın spritüalizmi ile garbın materyalizmini birbirine yaklaştırmıya çalışıyorlardı. Bütün bu teşebbüsler, üniversite kürsülerinde oldukça ciddî ve mütebahhir taraftarlar buluyordu. Muhtelif şekillerde monist idealizmin canlanması bu mistik aksül'amelin neticesi idi.

Amelî sahada en esaslı mesele, içtimaî tekâmülün izahıdır. Çünkü



cemiyetin bugünkü buhranı bu tekâmülün neticesi halinde mütalea edilmelidir. Niçin bazı milletler bu kadar kesif bir sermaye biriktirdiler, niçin arzın dğer kısımlarını müstemlekeleştirebildiler? On dokuzuncu asrın ortalarındanberi kendini gösteren en mühim mesele buydu; ve bu meseleye tarihî materyalizm tarafından verilen cevaplar insaniyetin bugünkü temayüllerine uygun gelmiyordu. Bu hâdisenin, hâkim dünyaya daha uygun sebeplerle izah edilmesi isteniyordu: Yani metafizik mahiyetteki beşerî hürriyete dayanan bir izah tarzı aranıyordu. Bunun için M. İzzet te istihsal vasıtalarının tekâmülü, servetin ve sermayenin teşekkül ve terakümü, muhitle cemiyetin karşılıklı münasebeti ilâh.. gibi bütün bu tabiî vâkıalar zincirini (processus) **ideal iştiyakı** dediği tek bir gayrmaddî illetle izah etmek istiyordu. Tabiatın mahsulü olan insanın kendi tekâmülünü tabiati aşan kuvvetlerle yapmaya kabiliyetli olması mümkün müdür? Tabiî hâdiselerin tezahürlerinden biri olan **tasavvur**'un, bu hâdiselerin ilk ve yegâne illeti olması düşünülebilir mi? Tarihî vakaların seyrini takip edersek, nüfusun temerküzü, servetin birikmesi, yeni mahreçlerin doğması, ticaret hududunun genişlemesi, ilâh.. gibi hâdiselerin Avrupadaki fikrî inkişaftan önce geldiğini tesbit etmek zarurî değil midir?

M. İzzet'i idealist izaha sevkeden cihet, her şeyden evvel Durkheim'in spiritüalist içtimaiyatıdır: «İçtimaî vâkıa, eşya ve müesseseler halinde maddileşmeden evvel ma'şerî bir tasavvurdur.» Eütün içtimaî müesseselerin dinî hayattan doğduğunu ispata çalışılır (1).

Durkheim içtimaiyatında esas, **ruhtur**. Yarı ilmî olan bu ruhçu izah-tan M. İzzet için romantik bir idealizme geçmek hiç te güç olmadı. Ve bu vasıta ile o, tamamiye muakalevî bir felsefeye sığınarak ilmî izahın bütün icabatından vazgeçebildi. M. İzzet'te ilmî deliller kendi idealizmine ulaşmak için sıçrama taşları vazifesini görüyordu; ve Almanların «Mânevî ilimler» (geisteswissenschaften) dedikleri ilmî anlayış ta gûya metafiziğe karşı bir nevi siper hizmeti görerek başka bir metafizik yapmayı temin ediyordu.

İzzet, ilmî nazariyeler mevzubahs olduğu zaman septik idi; fakat kendi idealizminden bahsetmeğe başladığı zaman doğmatik idi. Müstehzî nazarını ilmin **gûya** tenakuzlarına çeviriyor, fakat **idealizminin** problemleri önünde hararetlenmede gecikmiyordu.

Mühim olan cihet, ilim telâkkisi önünde aşıkâr vaziyetidir. İzzet, ilmî plüralizm'e aleyhdardı; başka tabirle «mânevî ilimler» i tabiî ilim-

(1) Durkheim, Dinî hayatın iptidaî şekilleri.



lerden müstakil bir saha diye kabul etmek istemiyordu. Yalnız mânevî denilen bu ilimlerin vazettiği problemleri, tabiat ilimleri üstünde ve müstakil bir idealist felsefeye irca etmek istiyordu. Onu, zarurî olarak romantik felsefeye doğru götüren bu tavrı olmuştur.

Fakat Ziya Gökalp'ten gelen ilmî lisan perdesi altında, o, kendi be-diî ve ahlâkî idealizmine tam bir inkişaf veremedi ve bu yüzden bir nevi felsefe tarihi mütebahhirliğinin tazyiki altında kaldı. İtraf etmelidir ki, onun delilleri sathî idi, ve bundan dolayı milliyet meselesinde ilmî izahın mümkün olmadığını ispat etmeğe tamamile gayrikâfi idi. Zaten delillerin kifayetsizliği ya bizim bilgisizliğimizden, yahut tetkik edilen mevzuun mukavemetinden gelir. Ne bu, ne öteki insan aklının aczini ispat edemez. Akıl, tabiat araştırmalarında (muayyen bir nisbette) nasıl muvaffak oluyor da, ruh sahasında muvaffakiyetsizliğe uğruyor? Eğer realitenin tamamile ayrı iki sahası olduğu kabul edilmiş olsaydı, o zaman düalist bir metafizik takip edilecekti.

Her halde, ilmî vetirelerle işe başlamak, ve bu vetirelerin tabiî ilimler sahasında muvaffak olduğunu kabul ettiği halde **manevî denilen** ilimler sahasında muvaffak olamayacağını söylemek metafizik usullerle ilmî usulleri sarîh olarak ayıramamaktan, ve bu akim tenakuzlar sahasında **orta yolu** (juste milieu) bulmaya çalışmaktan ileri gelen büyük bir hatâdır.

O zaman biz bir alternative karşısındayız. Şu ikisinden birini tercih etmeliyiz: Ya irca edilemez metafizik mukaddemlerden hareket etmeli ve ilmin mutalâalarını bir muâkalevî izah içerisinde eritmeliyiz; yahut ilmî mutalalardan hareket etmeli, ve ilimle izah edilemeyen tabiatın irca edilemez tortularını aramalıyız. M. İzzet'in vaziyeti, bunlardan ne biri, ne öteki idi. Birincisile başladı, ve sonra ikincisine döndü. Eserinin tam semeresini verememesini bu gizlenmiyen éclecisme'de aramalıdır.

İzzet, Hegel'in «zaruret - hürriyet» şeklindeki diyalektik oyununu «ferd - cemiyet» tezağı problemine tatbik etmekle, beşerî hürriyet meselesine kâfi bir sureti hal bulduğunu zannediordu. Bana öyle geliyor ki bu adaptasyon yerinde değildi. Evvelâ şunun için ki, zaruret kelimesini ekseri «içtimaî tazyik» yerinde kullanıyordu. İçtimaî tazyik, bir nevi hâdiseler zinciridir diğer bir hâdiseler zinciri olan beşerî arzuları (insiyaklar, temayüller) kadroya koyar, tahdit eder. Burada metafizik mânâsile **hürriyet**'ten bahsedilemez; ancak tabiatın iki zarurî vâkıalar zinciri arasındaki bir **tezat** (conflit) ten bahsedilebilir.

Beşerî fiillerdeki intihap meselesine gelince, bu, ihtimaliyet kanun-



larına taallûk eden bir meseledir ki, beşerî fiilleri ondan hariç tutamayız: İntihar, cürüm, doğum, muhaceret, ilâh.. meseleleri birçok içtimaiyatçılar tarafından statistik usulle tetkik edilmiş değil midir? Mühim olan cihet, ihtimalî zaruretin beşerî hürriyet dediğimiz hâdiselere tatbik edilmesi işidir ki, sırf metafizik veya iman sahasına dalmadıkça bu yoldan ümit kesmemek bize her fikir adamı için bir vazifedir gibi geliyor.

---



# Fransız Realizmi

— Sabahaddin EYÜBOĞLU —

Fransız realizmi, muhtelif edebî mekteplerin fevkinde, yahut hepsine şamil bir mefhumdur; ve Onyedinci asırdan itibaren Fransız edebiyatında realizmden başka bir nizam, başka bir yol yoktur. Realizm Fransız edebiyatında bir merhale, geçici bir devre değil umumî bir vahdet, bün-yevî bir hususiyettir. Klâsik, romantik, realist, natüralist, hatta sembolist ve sürrealist mektepler hep bu mefhumun şümulü içine girmektedir. Daha kat'î bir ifade ile, Fransız edebiyatında kelimenin geniş manasile realist olmayan hiç bir sahife yoktur.

Böyle bir görüşün, zihinlerimize ötedenberi yerleşmiş olan fikirleri rahatsız ettiğini, bir çok klişelerin, tasniflerin, ders kitaplarının keyfini kaçırdığını biliyorum. Fakat bunun ergeç yapılması icabettiğine kaniim. Biz Fransız edebiyatına Fransızların gözü ile bakmağa, Fransız edebiyat tarihçisinin tasnif ve tariflerini aynen kabul etmeğe mecbur değiliz. Bunları bilmekliğimiz lâzım fakat kâfi değildir. Bizim gibi çok eski ve çok zengin bir edebî maziye malik olan milletlerin yabancı edebiyatlar hakkında şahsî görüşleri olması icabeder. Biz Fransız edebiyatına bir Türk gözü ile bakmadığımız müddetçe ne aldığını bilmiyen bir koleksiyoncu vaziyetinde kalabiliriz.

Biz bugün Fransız edebiyatını ve onunla birlikte Avrupa edebiyatını kendimiz için ulaşılacak bir merhale addetmekte ve bütün ölçülerimizi haklı olarak, zarurî olarak onlardan almaktayız. Edebiyatımız Avrupa mektebinde okumaktadır. Zaten başka bir mektebde de okuyamazdı. Çünkü bugün başka mektep yoktur. Bütün meselelerin Avrupada halledildiği bir devirde edebî kıymetlerin başka bir yerde ölçülmesine imkân yoktur. Burada bir parantez açmak lüzumunu hissediyorum. Fransız ve Avrupa kelimelerini bir arada kullanışımın tesadüfî olmadığını söylemek isterim. Avrupa bizim edebiyatımıza Fransa yolundan gelmiştir. Bilhassa edebiyat bahislerinde bizim için Avrupa Fransa ve Fransa Avrupa demektir. Yeni tarihimizin kurucularından biri olan Reşit Paşa: !Bizim için Avrupa Fransadır, her şeyi ondan alacağız.» demişti. Buna itiraz eden ve dik-



katimizi diğer milletler üzerine çekmek isteyen muharrirlerimiz haksız olmamakla beraber bizim için Fransasız bir Avrupa tasavvuru imkânsızdır. Babalarımız, dedelerimiz Avrupayı Fransadan öğrenmekle hata mı ettiler? Bilâkis bundan daha isabetli bir tercih olamazdı. Çünkü bu suretle yeni Avrupanın mihrakına, fikir ve edebiyat hareketlerinin kaynağına gitmiş oldular. Avrupa fikir dünyasının merkezi Paris değil de ne-residir? Diğer edebiyatlarda Fransız edebiyatında bulunmıyan kıymetler, harikulâde güzellikler bulunabilir. Hattâ Fransız edebiyatının çok yüksek zirveler, Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe gibi zengin ferdî âlemler yetiştirmedeği aşikârdır. Fakat Fransa temsil edici, yapıcı, tatıcı bir dünyadır. Bir alman muharririnin çok isabetli bir tâbirle Fransa bir orta memlekettir. Bütün fikirler oraya uğrar, orada olgunlaşır ve Avrupalılaşır. Fransanın süzgecinden geçmeyen bir edebî kıymetin kolay kolay tebellür etmesine ve âlemşümül olmasına imkân yoktur. Ötedenberi bütün yabancı kıymet ve şöhretlere kapılarını açmış olan Fransa Avrupa edebiyatının bir pazarı gibidir. Hiç bir millet yabancı edipleri tanımak ve tanıtmakta daha ileri gidememiştir. Dünya mikyasındaki şöhretlerini Fransız propagandasına borçlu olan ecnebi muharrir ve şairler saymakla tükenmez. Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, Byron, Nietzsche, Dostoievski, Edgar Allen, Poe, ilk akla gelenler arasındadır.

Hulâsa edebiyatımız Fransaya teveccüh etmekle bütün Avrupaya teveccüh etmiştir. Asıl mesele teveccüh etmiş olduğumuz bu edebiyatın hakikî mahiyetini, ana vasıflarını kendi gözümüzle görmek, bizim için ne olduğunu bilmektir.

Biz Fransızların hiç bir zaman yaşamadıkları ve yaşamayacakları bir edebî âlemden çıktık. Hristiyan Avrupanın tanımadığı bir hayal cennetinde asırlarca dolaştık. Edebiyatımız kelimenin tam manasile yani Eflâtunî manaisle idealistti. Yeryüzü ile alâkası olmayan; «dünyayı dünü dünyevilere» bırakan bir edebiyattı. Her mısraı, her kelimesi, bir hayal dünyası idi. Ruh, haricî âleme pencerelerini kapamış, kendi içinde bir âlem yaratmıştı.

André Gide meyvaların methiyesini yaparken çiçekleri içinde açılan inciri penceresiz bir zifaf odasına benzetir. Divan edebiyatını da ruhun böyle bir zifaf odasına, çiçeklerini kendi içine açan bir meyvaya benzetebiliriz. Divan edebiyatında haricî âlemden alınmış hiç bir renk, hiç bir koku yoktur. Tabiat kelimesi bile bizim edebiyatımıza Tanzimattan sonra girmiştir. Eski şiirimizdeki renkler ve kokular Eflâtunun ideleri gibi ezelî ve ebedî realitelerdir. Dıştan değil, içten gelen güzelliklerdir. Divan edebiyatında Türk ruhu o kadar realiteden uzaklaşmış, o kadar maddeden tecerrüd etmiştir ki yeryüzünde bir vücudün kalıbında olduğunu bile u-



nutmuştur. Şair Neşatî'nin şu beyti eski ruhumuzun halini ne kadar iyi anlatır:

«Ettik o kadar ref'i taayyün ki Neşatî

Ayinei pür tâbı mücellâda nihanız.»

Maddeden, realiteden o kadar ayrıldık ki, o kadar saf bir ruh haline geldik ki aynaya baktığımız zaman kendimizi içinde görmüyoruz. Nefi kâinatın kendi ruhundan nur aldığına kânidir.

«Asuman himmet umar kevkebei tabımdan..

Aklıkül ders alır endişei derrakimdan.»

Şeyh Galip ruhu kâinatın özü, insanı âlemin gözbebeği olarak anlatır.

«Hoşca bak zatına kim zübdei âlemsin sen

Merdümü didei ekvan olan âdemsin sen.»

İşte hakikî idealizm budur. Ve Fransız edebiyatı bunu tanımamıştır. Bu kadar cezrî bir idealizmden çıkmış olan bizler için Fransız edebiyatı baştanbaşa realist bir edebiyattır. Yani şe'niyetle, haricî âlemle hiç bir zaman alâkasını kesmeyen, yeryüzündeki insan hayatına sıkı sıkı bağlı kalan, en büyük düsturu hakikata uygunluk olan bir edebiyattır.

Bu realizm Fransızların zannettiği gibi edebiyat tarihinde zaman zaman kendini gösteren bir temayül değil her devirde, her eserde hazır ve nazır olan bir zihniyet, bir fikir nizamıdır.

Fransızların muhtelif edebî mektepleri arasındaki müşterek realist unsurları göstermezden evvel bu realizmin nasıl mümkün olduğunu izaha çalışalım.

Edebiyatın dünya hayatına bağlanabilmesi için, bize yeryüzünden ve insanlardan bahsedebilmesi için her şeyden evvel uhrevî hayatın cazibesinden kurtulması, dinî muhayyileden herhangi bir şekilde ayrılması lâzımdı. Maveraya bağlı kalan ruhlarda realizmin üremesine imkân yoktu. Orta çağda edebiyatın hareket noktası ve gayesi içinde yaşadığımız dünya değil geldiğimiz ve gideceğimiz dünya idi. Her iki dünyaya birden inanmağa, hem idealist hem realist olmağa imkân yoktu. Sahte ve yalancı telâkki edilen bir dünyayı anlatmağa, muvakkat ve manasız sayılan yeryüzü hayatını tasvir etmeğe ne lüzum vardı? Burada bir itirazla karşıla-



cağımı biliyorum. Ortaçağda yazılmış dinî eserlerde realist dünya tasvirlerine rastlanıyor diyeceksiniz. Filhakika, dinî destanlarda, azizlerin hayatına ait menkıbelerde bugünün en cür'etkâr romancılarında bile az görülen çırılçıplak realite tasvirlerine, en kaba şeniyet levhalarına tesadüf edilir. Çok uzaklara gitmeğe lüzum yok. Kurunuvustanın en büyük âbidesi olan ilâhî komediyada ne realist tablolar vardır. Cehennemdeki insanlar, ihtiraslar, ıztıraplar, Balzac'ın, Dostoievski'nin romanlarındakiler kadar hakikate uygundur. Fakat ancak maverada kendini gösteren bu realizm zahirî ve tesadüfidir. Dante cennet ve cehennemi anlatırken bilvasıta yeryüzünü de anlatmış oluyor. Daha ileri giderek diyebiliriz ki bu realizm idealizmin kuvvetinden doğuyor. Muhayyile kendi yarattığı dünyayı hakikî dünyadan daha sarıh, daha canlı olarak görüyor. Ruhların ve semavî varlıkların yaşadığı âlem etten ve kemikten mahlûkların yaşadığı âlemden daha reel bir mahiyet alıyor. Esasen dinî muhayyilenin başka türlü yaşamasına imkân yoktur. Ahrete inanabilmek için dünyaya inanamamak lâzımdır. İnsan oğluna mutlaka bir realite lâzım. Ya burada, ya ötede... Ortazaman ötedekine inanıyordu. Yeni Avrupa buradakine inanıyor. Şunu da ilâve edelim: Hristiyan muhayyilesi realizme bizimkinden daha müsaitti. Çünkü muhayyile İsanın müşahhas bir ulûhiyet olması dolayısıyla konkrete kıymetlere bağlı kalmış ve ruhları daima vücutlarıyla birlikte tasavvur etmiştir. Bizim dinî muhayyilemizde ise ne ulûhiyetin ne de ruhların müşahhas kalımları yoktur. Semavî varlıklar bir koku, bir ışık kadar vücutsuzdur.

Fransız fikir hayatının ve edebiyatının dünya hayatına teveccüh etmesi ve kelimenin hakikî manasile realist olmağa başlaması Rönesansla mümkün olmuştur. Rönesans kim ne derse desin dünya hayatının ahret hayatından daha cazip görünmeğe başladığı devirdir. Gerçi Rönesans adamları dini inkâr etmediler. Fakat dünya hayatı dinî hayattan sıyrıldı. Allah namütenahîliğe çekilerek yeryüzünü kullarına bıraktı. Eskiden gökler alçacıktı. Melekler her fırsatta insanlar arasına inip çıkıyorlardı. Merem her köşebaşında hristiyanların karşısına dikiliveriyordu. Edebiyat dinin ve muhayyel cennetlerin haricinde görülmeğe değer şeyler olduğuna kanî değildi. Rönesansta fikir hayatı, yalancı dünyanın nasıl bir şey olduğunu merak ederek kiliseden, manastırdan dışarı çıktı. Yeni bir hayatın başlangıcı olan bu çıkışın çok karışık, çok şümüllü tarihini muhtelif vesilelerle dinlemiş ve okumuş olduğunuz için üzerinde durmayacağım. Fakat Avrupa tefekkür tarihinin en mühim hâdisesi olan bu çıkışı hiç farkında olmadan hulâsa eden küçük bir hristiyan masalı anlatacağım. Ondördüncü asrın dinî sahne edebiyatında rastladığım bu masalda Ortaçağ gibi dünya hayatına kapılarını kapamış meleklerin havasını teneffüs eden bir manastır vardır. Bu manastırda ruhunun bütün iştihakları Ortaçağ gibi göklerde tatmin eden bir rahibe günün birinde duvarla-



rın ötesinde yaşayan genç bir şövalyenin cazibesine kapılır. Dışarıda onunla beraber yaşamının güzel bir şey olacağını tahayyül eder. Fakat manastırdan çıkmak onun için hakikî hayattan çıkmak, meçhul bir âleme gitmek gibi bir şeydir. Gece kapılar kendisine açık olduğu halde, ruhunda şövalyenin sihirli davetini duyduğu halde bir türlü çıkamaz. Nihayet çıkmağa karar verir. Fakat birden kapının yanındaki Meryemin heykeli ni hatırlar ve ürperir. Heykelin kendisini bırakmıyacağı, yolunu keseceği muhakkak... Bir gece heykele görünmeden çıkmağa teşebbüs eder. Karanlıkta duvarlara sürüne sürüne kapıya kadar gelir. Tam kapıdan çıkacağı sırada Meryem kollarını uzatır ve yolunu keser. Dışarının daveti rahibeyi rahat bırakmaz. Nihayet bir gece bu rahibe bütün Kurunuvustanın yapmadığı bir şeyi yapar. Hiç Meryemi düşünmeden, heykelin kendisini göreceğinden korkmadan kapıya kadar gelir. Heykel bu defa hiç kımıldamaz, o da çıkar gider.

Rönesansta Avrupalılar ansızın kendilerini manastırdan dışarıda buldular. Dinin haricinde bir hayat daha olduğunu gördüler. Meğer Allahın müdahalesi olmaksızın düşünmek, öğrenmek, yaşamak mümkünmüş, meğer Allah kendilerile zannettikleri kadar alâkadar değilmiş, meğer yeryüzünde manevî nimetler kadar lezzetler, maddî nimetler de varmış... İşte buna benzer bir kanaatin zihinlere yerleşmesiyle ilim, fikir ve san'at dine muarız olmamakla beraber dinin haricinde tekevvün etmeğe başladı. Onaltıncı asır Fransız edebiyatının karakterini tayin eden Rönesans ve Romantizm hareketlerinin ilk manası fikir hayatının dinden ayrılmasıdır. Bu ayrılış âdeta kendiliğinden ve sarsıntısız olmuştur. Romantizm fiikrleri antik âleme götürüyor. Fakat bu âlemin dinini almıyordu. Hristiyan ruhlar Yunan ve Lâtin medeniyetine, bu medeniyetin ilâhlarına inanmadan giriyorlardı. Bu suretle Fransız tefekkürü dinden tecrid edilmiş bir felsefe ile siliniyordu. Onaltıncı asır Fransızları hiç dinsiz değildir. Hiç biri hristiyanlığa herhangi bir şekilde hücum etmemiştir. Yeni Fransız tefekkürünün ve Fransız realizminin ilk iki kaynağı olan Rabelais ve Montaigne dindar adamlardır. Hattâ Rabelais bir rahip ve Montaigne kiliseye son derece hürmetkâr bir hristiyandır. O halde nasıl oluyor da dindar insanlar dinsiz, yani içinde din olmayan bir fikir hayatı yaratabiliyorlar? İşte bütün mesele buradadır. Ve bu zahirî tenakuz izah edilmedikçe Avrupayı anlamak imkânsızdır. Avrupa dindardır. Fakat Avrupa tefekkürü dinsizdir. Descartes dindardır. Fakat Descartes felsefesi istikameti itibarile kilisenin ve dinin dışındadır. Fransız klâsikleri dindar insanlardır. Fakat Fransız klâsik edebiyatı dinsizdir. Boileau dini edebiyata sokmanın şiddetle aleyhinde idi. Esasen eskileri yegâne model telâkki eden bir edebiyat nasıl hristiyan olabilirdi? Onsekizinci asır filozofları Voltaire, Montesquieu ve Rousseau dinsiz ve Allahsız adamlar değildir. Fakat felsefelerinin ne hareket noktası ne de müntehası dinî de-



gildir. Romantikler dindar hattâ ekseriya dinî şairlerdir. Fakat romantizm dini yalnız güzelliği için sevmekle, estetik bir dindarlık yaratmakla dine en büyük darbeyi vurmuştur. Fransada ferdler ve kalbler dindar fakat zihinler ve müesseseler dinsizdir. Fransız reisicumhuru M. Lebrun dindardır fakat Fransız cumhuriyeti dinsizdir. Avrupalı Rönesanstan sonra dinle bir arada yaşamış fakat dinsiz düşünmüştür. Fransada aile terbiyesi dindar fakat mektep terbiyesi dinsizdir. Din kafalara değil kalblere hâkimdir. Sorbonne Üniversitesi ve Notre-Dame katedralı aynı insanların muhtelif ideallerini tahayyül eden iki mabeddir. Birisinin içinde öteki yoktur. Bizim eski dünyamızda cami ve medrese birbirinin içinde idi. Her ikisi de aynı dâvanın halline çalışıyordu. Yerle gök, akılla ruh gayet ahenktar bir şekilde birleşmişti. Dinle fikir hayatı uzlaşmış, ruhlarda hiç bir ihtilâf yaratmamıştı. Birbirinden ayrılmaları için birinin ötekini tazyik etmesi yahut başka bir âleme teveccüh etmesi lâzımdı.

Dinle fikir hayatının ayrılmasından doğduğu şüphe götürmiyen Fransız realizminin son üç asırdaki inkişafını seyredelim.

Rebelais ve Montaigne zihinleri dünya hayatına çevirdikten sonra Fransız edebiyatının ilk keşfettiği realite insan realitesidir. On yedinci asır klâsiklerinin yegâne mevzuu insandır. Fakat bu insan bugünkü edebiyatta olduğu gibi müşahhas ve muayyen değildir. Tarihî, coğrafi, içtimâî şartlardan münezzehtir. Mücerrettir. Umumîdir. Meselâ hasis insandır, cömert insandır, zalim insandır, muhteristir, zengindir, fakirdir, galip, mağlûptur. Fakat henüz filân şehirde, falan mahallede yaşayan, uzun boylu, mavi gözlü, otuz yaşında, yahut başka hususî evsafı haiz olan insan değildir. Klâsiklerin insanı tamamen psikolojiktir. Ve en umumî hassalarile tasvir edilmiştir. On yedinci asrın psikolojik realite ile iktifa etmesini biraz da tiyatronun zaruretleri tayin etmiştir. Edebî hayatın en hararetli ve en faal mümessili olan tiyatro umumî insan psikolojisine münhasır kalmak mecburiyetinde idi. Çünkü Yunan tiyatrosunu model olarak almıştı. Üç vahdet kaidesine yani muayyen bir vak'anın yirmi dört saatte ve aynı mahalde olup bitmesi zarureti intibak etmişti. Yirmi dört saatte ve aynı yerde cereyan eden bir vak'a ancak psikolojik olduğu takdirde zengin ve cazip olabilirdi. Muharrir, bütün teferruatı almak ve kahramanlarını en esaslı vasıflarile ve hayatlarının en buhranlı bir ânında takdim etmek mecburiyetinde idi. Nasıl izah edilirse edilsin, klâsik edebiyatın insanı sadece psikolojik bir realitedir. Bu realite bilhassa akıl ve ihtirasın mücadele sahnesidir. Klâsik tiyatronun bütün mahsulleri bu şemaya irca edilebilir. Esas itibarile mahkûm edilmiş olan ihtiraslar bu mücadelede kâh mağlûp olurlar, kâh galip gelirler. Jezvit ruhlu Corneille'de insan her şeye rağmen ihtirasları yener. Janina ruhlu Racine'de ihtiraslar her şeye rağmen akla galebe eder. Neticesi ne olursa olsun bu mücadele psikolojik realizmin kaynağı olmuştur.



Klâsik mektep bu psikolojik realiteye tabiat adını vermişti. Tabiata uygun olmak klâsiklerin dilinde insan ruhunun cezrî temayüllerine uygun olmaktı. Bu suretle edebiyat kendisine yaşıyan, şeniyeti olan bir model bulmuş oluyordu. Gerçi klâsiklerin çoğu bu modeli haricî âlemden ziyade kendi içlerinde tetkik ediyorlardı. Anlattıkları insan etrafımızda görebileceğimiz insan değildi. Mücerret ve makul bir realite idi. Stylisé edilmiş bir insan, bir tipti. Fakat bizim divan edebiyatında olduğu gibi yer yüzünden, ve nefisten tamamen bağlarını koparmış, ruh haline gelmiş insan değildi. Diğer taraftan komedilerde karakter ve portrelerde, komik romanlarda müşahhas insan tasvirleri de başlamıştı. Molière, La Bruyère ve La Fontaine edebiyatı muasır şeniyete, on yedinci asır Fransız cemiyetine bağlanmışlardı. Bu muharrirlerde edebiyat bir müşahit vaziyetine giiriyor, gören ve anlatan bir insan halini alıyordu. Görmek ve gördüğünü anlatmak... İşte Fransız edebiyatının üç asırdanberi yaptığı ve işte realizmin iyi tarifi.

On sekizinci asır insan realitesini bırakarak fizikî realitenin keşfine çıkmıştır. Edebiyat insanın içindeki âlemden ziyade dışındaki âlemden bahsetmiştir. Bu devirde realite, âfakî mânasile tabiattır. Voltaire'in ve Rousseau'nun eserlerinde tabiat insanı aşan, hayatı içine alan geniş bir realitedir. On sekizinci asır bu realiteyi sadece felsefî ve ilmî bir gözle görmüştür. Daha doğrusu bu realitenin mevcudiyetini ispat etmiş, ona inanmış ve insanı müsbet bir dünya içine yerleştirmiştir. Bu asırda Allah dünyadan büsbütün uzaklaşmış ve Rousseau ile birlikte insan istiklâlini ve yeryüzüne hâkimiyetini ilân etmiştir. Fransız ihtilâli kendisini ve etrafını tanımış olan ferdin isyanı ve realist dünya görüşünün cemiyette yaptığı ilk büyük sarsıntıdır.

Romantizm ilk nazarda realitenin fevkine çıkmış, istihfaf etmiş bir edebiyat olarak görülür. Şimal edebiyatlarının, İngiliz ve Alman muhayyilesinin tesiri müsbet realite görüşünü yıkmış gibidir. Hayal ve hissin coşkunluğu bir Fransız idealizminin mümkün olabileceği hissini verebilmiştir. Nitekim birçok Fransız tarihçileri romantizmi bir idealizm hamlesi olarak göstermişlerdir. Hakikatte ise, yahut benim size teklif ettiğim görüşe göre romantizm yıkmak istediği klâsik mektepten çok realist olmuştur. Çünkü romantizmle bizzat muhayyilenin bile realist olmaya, dünyadan aldığı unsurlarla yaşamıya başladığını görüyoruz. Chateaubriand Fransız muhayyilesinin en coşkun hamlelerinden biridir. Fakat bu muhayyile realiteden kurtulmak istedikçe daha fazla realist olmuştur. Edebiyata tarihî ve coğrafî dekorları, realitenin yeni bir hamlesi olan millî rengi o getirmiştir. Dünyayı zaman ve mekân dahilinde, gözün ve kulağın mutalarile tasvir etmeğe o başlamıştır. René muhayyel bir roman kahramanı değildir. Yeri yurdu bellidir, ruhunu kemiren dert aşağı yu-



karı malûmdur. Hayatı, yeryüzünün muayyen bir yerinde herkesin gezip görebileceği dekorlar içinde geçmiştir.

Evet, romantik kahramanlar istisnâi mahlûklardıro. Onlara Molière'in tipleri gibi her devirde ve her yerde rastlanmaz. Fakat bu kahramanlar bize gayet reel şartlar içinde, muayyen bir hayattan, hattâ ekseriya muharririn kendi hayatından çıkarılarak takdim edilmektedir. Muharririn kendi hayatından çıkarıp anlattığı bir maceradan daha realist ne olabilir? İdealist edebiyatlarda meselâ bizim eski edebiyatımızda hiç bir şair kendi macerasını anlatmamıştır. Leylâ ile Mecnun'un, Füzûli'nin hayatı ile olan münasebeti olduğunu iddia edenler bu münasebetin ancak realist bir edebiyat dahilinde mümkün olabileceğini unutuyorlar. Leylâ ile Mecnun'un, Füzûli'nin ferdî hayatı ile hiç bir alâkası yoktur ve olamazdı. Bu macera bütün bir edebiyatın, birçok asırların işlediği, idealize ettiği sür-reel ve bütün ruhların müştereken yaşadığı mistik bir maceradır. Füzûli'nin dediği gibi bu bir özge maceradır.

Füzûli'nin bu maceraya ilâve ettiği şey, yalnız kendi ruhunun iştiaqları, kendi muhayyilesinin ve hassasiyetinin rengidir. Hayatının vakaları, günlük dertleri, sıkıntıları bu maceradan yerle gök kadar ayrıdır. Gûya Füzûli, hocasının kızını sevmiş ve eserinde bu aşkını anlatmak istemiş. Hiç bir iddia bundan daha profane ve daha beyhude olamaz. Leylâ'nın hayalile iktifa eden ve Leylâ'yı şahsen gördüğü zaman tanımayan ve kovan Mecnun'u alelâde bir gençlik macerasından çıkarmak, Füzûli'nin tüylerini ürpertecek bir realizmdir. Bu tefsire temayül edenler Fransız edebiyatında hayatla eser arasında gördükleri münasebeti bizim edebiyatımızda aramak istemiş olanlardır.

Victor Hugo'nun kahramanları muhayyeldir. Hattâ bazan hakikate uygun görünmiyecek kadar mübalâğalıdır. Fakat Hugo, kahramanlarını hayata ve realiteye uygun olarak yarattığına kani idi. O kadar ki Hugo, klâsikleri, hayatı tahrif etmekle yani realist olmamakla itham ediyordu. Çünkü trajikle komik bir arada yaşıyor diye neveleri birbirine karıştırıyor, çirkinle güzel, hakikatte birbirinden ayrılmaz diye Kazimodo gibi iki cepheli insanlar yaratıyordu. Romantikler bütün inkılâpları hayat namına, hayata daha fazla benzemek iddiasile yapıyorlardı.

Realist denince akla gelen Balzac, Standhal, Flaubert gibi romancılar, romantiklerden pek uzak insanlar değildir. Hattâ Balzac romantik olmakla iftihar bile etmiştir. Bu üç büyük romancı kudretli muhayyilelerini, ve rengârenk realite görüşlerini romantizme borçludurlar. Realist roman, haddizatinde romantizmin bir cephesinden, yahut bir temadisinden başka bir şey değildir. İnsanları tarihî bir tekâmül içinde göstermeyi ve muhitle olan münasebetlerini tayin etmeyi, tabiati, iklimi, mevsimleri realite mefhumu içinde görmeyi bize romantikler öğretmiştir.



Balzac'ın Fransız realizmine ilâve ettiği şey, insanî komedya fikridir, yani küllî bir insanlık görüşüdür. İlâhî komedyanın yeni dünyada mukabilini yaratan cenneti ve cehennemi yeryüzünde tasvir eden Balzac, içinde yaşadığı realiteyi bütün teferruatı ile muhayyilesinde taşıyan bir adamdı. Kafasında; şehirleri, mahalleleri, tarihi, coğrafyası, eti ve kemiği ile yaşayan bir âlem vardı. Bu âlem o kadar canlı, o kadar realdi ki Balzac ekseriya kendisini onun içinde unutup, kendi yarattığı adamlar arasında yaşıyordu. Ölüm yatağında çağırdığı doktor romanlarından birinde yarattığı bir doktordu. Arkadaşları muziplik yapmak için kahramanlarından birisinin, kendisini ziyarete geldiğini söyleyince hiç hayret etmiyor ve buyursun, diyordu.

Balzac'ın Fransız realizmine ilâve ettiği ikinci mühim unsur da günlük ve yabancı insan hayatıdır. Ne klâsikler, ne romantikler insanın bir günlük hayatı içindeki ufak tefek vak'aların, büyük hisler ve fikirlerle alâkası olmıyan teferruatın edebiyata intikal edebilecek bir realite olabileceğini düşünmemişlerdi. Balzac, Gorio babanın burnunun üstündeki sivilceyi bile edebiyata sokmuştu.

On dokuzuncu asır Fransız romanı klâsik tiyatronun günlük realiteye indirilmiş bir şekli diye tarif olunabilir. Madame Bovary bayağılaşmış, yani herkesin hayatına, orta tabakanın dünyasına indirilmiş bir trajedidir.

Natüralistler realitenin tasvirini ilmî esaslara bağlıyacak kadar ileri gittiler. Zola edebiyatı bir teşrih masasına benzetmek, romanı bir tecrib vasıtası yapmak istedi. Fransız edebiyatı realitenin keşfinde o kadar ileri gitmiştir ki onun artık tahlil ve terkip ile yaratılabileceğine kani olmuştu. Bu kadar ileri giden bir realizmin pek şiddetli bir reaksiyonla karşılaşacağı tabii idi. Nitekim sembolizm, Fransız ruhuna işlemiş olan realite görüşünü yıkacak gibi göründü. Dünyaya sıkı bağlarla bağlanmış olan Fransız ruhu ansızın başıboş bir hayal âlemine fırladı.

Sembolizm, Fransız edebiyatında idealizme en fazla yaklaşmış olan daha doğrusu idealizme en fazla benzeyen mekteptir. Sembolistler idealizmi romantikler gibi tabiatı güzelleştirmek, ideal şekillere sokmak mânâsında değil, Eflâtun gibi, realiteyi inkâr mânâsında anlıyorlardı. Hakikî idealizm Eflâtun'un idealizmidir. Yani kâinatı bizatihi mevcut olmayıp fikir âleminin bir gölgesi olarak gören bir mekteptir. Sembolizm de eşyayı yalnız ruhtaki işlerle, sembollerle görmek istedi. Artık kâinat ruhu değil, ruh kâinatı yaratacaktı. Ruh dünyanın kalıbına girmeyecek, bilâkis dünya ruhun istediği şekli alacaktı. Ağaç, deniz, bulut insanın dışında mevcut muayyen bir renk ve şekil halitası değil, insanın ruhunda mevcut gayrimuayyen bir his ve hayal kaynağı olacaktı. Bundan başka



Baudelaire'in dediği gibi tabiat bir vahdet halinde tasavvur edilecek, renkler, eserler ve kokular ruhun içinde birbirine karışacaktı.

Bu bir nevi panteizmdi. Fakat öyle bir panteizm ki içinde Allah yok. Menşe ve müntehâ yok. Öyle bir ruh hâkimiyeti ki herhangi bir maverâ ile alâkası yok. Rimbaud'un sarhoş gemisini okurken kendinizi mistik bir âlemde yeryüzü ile bağları kopmuş bir muhayyilenin cenneti içinde zannedersiniz. Fakat sarhoş gemi, yani dünyadan kaçmak isteyen ruh mistiklerde olduğu gibi ezelî bir ülkeye, ideale doğru gitmez. Döner, dolaşır tekrar dünyaya gelir. Hiç kimsenin görmediği şeyler arasında dolaşan, yıldızların peşinden koşan Rimbaud, şiirin sonunda Fransanın bir köşesine, Arden'lerde küçük bir kasabanın kasvetli sokaklarına iner. Hiç bir Fransız şairi Rimbaud kadar mistik dünya görüşüne yaklaşmamıştır. Bununla beraber hiç bir Fransız şairi Rimbaud kadar Allahsız ve idealsiz değildir. Rimbaud, Fransız realizmi ile, dünyaya sıkı sıkı bağlı bir felsefe ile mücadeleye girişti. Hem akıllı, hem de realiteyi yenmek istiyordu. Mağlûbiyet muhakkaktı. Çünkü yenilecek kuvvet yalnız Fransız realizmi değil, Rönesanstan sonraki bütün Avrupa tefekkürü ve Avrupa medeniyeti idi. Rimbaud'nun isyanı çabuk aşıldı. Ve asi şair yirmi iki yaşında edebiyat ve Avrupayı terkederek Habeşistan çöllerinde para kazanmaya gitti.

Bu idealizm hamlesi, Fransız realizmini sarsmak şöyle dursun, ona yeni bir cephe daha ilâve etti. Realiteden kaçmak isterken hayal, realitenin yeni köşesini, tahteşşuur âlemini keşfetti. Klâsikler insan ruhunun büyük ihtiraslarını, romantikler büyük hislerini anlamıştı. Sembolistler ihsaslarla ruhun birleştiği yerdeki karanlık odayı, en mahrem psikolojimizi aydınlattılar.

Sürrealizm ikinci bir realite yaratmak, mevcut şeniyetin fevkine çıkmak, tahteşşuurun sırlarını arıyan realist bir müşahede tarzı haline girmek ve şiirdeki yeniliklerini o da romantizm gibi hayat ve hakikat namına meşru göstermek istedi. Hakikî insan budur dedi. İnsan serbest bırakılırsa böyle düşünür, böyle yazar, dedi.

Hulâsa Fransız edebiyatı takriben dört asırdanberi asıl bünyesi olan realizmi, müsbet realite görünüşü genişletmek, derinleştirmek ve zenginleştirmekten başka bir şey yapmamıştır. Her mektep realiteye yeni bir buud ilâve etmiş, her reaksiyon, realitenin bir perdesini açmıştır. Fransızların idealist saydığı mektepler diğerleri kadar hattâ bazan daha fazla realist temayüller taşımışlardır.

Bünyesi itibarile, fikrî muhtevası itibarile realist olan Fransız edebiyatı, şekil bakımından tasvirî bir edebiyattır. Yani mevcudiyeti kabul edilen haricî âlemin, ferdin hayatını da içine alan bir realitenin taklidi mesabesindedir. Bütün edebî mektepler güzel san'atlarla birlikte tabiatı



model olarak almışlardır. Gerçi tabiate her biri başka bir mâna vermiş, daha doğrusu tabiatı başka bir gözle görmüştür. Fakat hepsi tabiate uy-mak prensipinde beraberdir. Haricî bir model kabul eden her san'at ister istemez tasvirî olacaktır. Fransız edebiyatının her sayfası mutlaka bir realitenin sarıh veya mübhem, güzel veya çirkin bir mâkesidir. Herhangi bir şeniyeti tasvir etmek her Fransız edibinin gayesidir.

Fransız edebiyatı tasvirî olduğu için prosaique'tir. Yani kendisini ne-sirle, aklın ve muhakemenin dili ile anlatan bir edebiyattır. Herhangi bir realitenin tasviri manzum dahi olsa nesirdir. Çünkü şiirin gayesi bir şeyi tasvir etmek değil, bizatihi güzel olmak ve bize bir heyecan aşılamaktır. Nesir, güzel olmaktan ziyade maksadını anlatmak gayesini güder. Bu itibarla realist bir edebiyatın kendisini nesirle ifade etmesi, gördüğünü anlatan san'atkârların nesri tercih etmesi pek tabiîdir. Nitekim Fransız edebiyatının onda dokuzu nesir ve ancak biri şiirdir. Bu şiirin de mühim bir kısmı manzum nesirdir. Klâsik sahne edebiyatı manzum olmakla ne-sirden ayrılmış değildir. Racine'in dörtte üçü manzum nesirdir. Molière'in manzum piyesleri tamamen nesir sayılabilir. Halis şiir Fransız edebiyatın-da pek nadir bir şeydir ve birçok Fransızlar bunu muhtelif vesilelerle itiraf etmişlerdir. André Chénier ve Baudeaire Fransız milletin şiirden nasibi olmadığını iddia edecek kadar ileri varmışlardır. On altıncı asırdan-beri Fransızların yaptığı birçok destan tecrübelerinin tamamen menfî neticeler vermiş olması da bu iddiayı takviye etmektedir.

Realist, tasvirî, ve prozaik olan Fransız edebiyatının iki büyük yolu tiyatro ve romandır. Bu iki edebî nevi Rönesansın kapılarını açtığı dünya realitesinin iki büyük aynası olmuştur. Mevzularını hayattan almak mecburiyetinde olan bu iki nevin diğerlerini gölgede bırakmış olması Fransız edebiyatının esas itibarile realist olduğunu başlıbaşına ispat ede-cek bir vakiadır. Tiyatro ve roman idealist edebiyatlara en az müsait olan nevilerdir. Mevzuu hayat olmıyan bir tiyatro yahut bir roman pek az gö-rülmüştür. Sembolistlerin yapmak istedikleri idealist tiyatro tecrübesi fantaziden ibaret kalmıştır.

Bizim eski edebiyatımız idealist olduğu, yeryüzündeki hayatla mü-nasebeti olmadığı için tiyatro ve romanı inkişaf ettirememiştir. İnkişaf ettirmemiştir diyorum çünkü bu iki nevi bizde nüve halinde mevcuddu ve her edebiyatta mevcuttur. Tanzimattan sonra Avrupa ile temas eder etmez ilk işimiz roman ve tiyatroyu edebiyatın birinci plânına getirmek oldu. Realist Avrupa bize realizmin en karakteristik nevilerile girdi. Yine Tanzimattan sonra edebiyatımıza nesrin gittikçe büyüyen bir yer tuttu-ğunu görüyoruz. Bugünkü edebiyatımızda şiirin zaafa uğramış olması hiç de fenaya alâmet sayılmamalıdır. Şiirin Avrupada olduğu gibi bizde



de nadir bir mata haline gelmesi bizim de realist bir edebiyata doğru gidişimizden ileri gelmektedir.

Türk edebiyatında realite görüşünün ve gördüğünü anlatan nelerin inkişafını temenni etmeliyiz. Çünkü Avrupa mektebi bizim için ancak bu sayede istifadeli olacaktır. Türk edebiyatı Türk realitesinin aynası olmak mecburiyetindedir. Vaktile ne kadar idealist olduğumuzu görmek için bile bu realite görüşüne muhtacız. Realizme doğru giderken şiire susarsak içimizde daima zengin kaynaklar bulabiliriz. Çünkü biz asırlarca yalnız şiir ve öz şiir içinde yaşamış bir milletiz. Şair olmağı bize Avrupa öğretmez. Çünkü şiirde onun çıkamadığı irtifalara çıktık ve indik. O bize yalnız dünyadan ve insanlığın halinden bahsetmeğı öğretebilir ve biz de zaten ondan bunu öğrenmekteyiz.



# **ŞARTLI REFLEKS**

## **ve**

## **BEHAVIORISM**

### **II**

— Muzaffer Şerif —

Köpek dimağının birbirine çok benzeyen münibbihleri, sadaları, dokunmaları yahut basarî tenbihleri birbirinden ayırd edebilmesi kabiliyetini Pavlof nehi (inhibition) adını verdiği tagyir edici faal bir asabî mekanizma ile izah etmek istemiştir. Kaba bir teşrih ile nehi, bir tepe üzerinde sür'atle ilerliyen bir otomobile fren tatbik edilmesine benzer. Bu mefhumu şöyle bir tecrübe ile izah edebiliriz:

Köpeğin yan tarafından deri üzerinde A1, A2, A3, A4 noktalarını seçim. Bu noktaların her biri ile tecrübeler yapılsın ve bunların ayrı ayrı dokunulması şartlı münibbihler haline gelsin, yani bunlardan herhangi birine dokunuldukça salya gelsin. Şartlı refleks husule getiren bu noktalara müsbet noktalar diyebiliriz. Bundan sonra onların altındaki (B) noktası seçilsin. Bu noktaya uzun müddet dokunulsun, fakat dokunuldukça onunla birlikte yemek verilmesin. Bu takdirde (B) ye yapılan dokunmalar yayılma (irradiation) hâdisesinden dolayı salya ifrazını mucip olur. Fakat bu dokunmalar ile birlikte yemek verilmekte devam edilirse bu şartlı refleks durur ve o nokta bir menfî nokta olur. Eğer herhangi bir (A) noktasına, (B) noktasına dokunulduktan sonra dokunulursa bütün (A) lar müsbet olduğu halde salya ifrazı husule getirmez. Çok şayanı dikkat olan bu netice Paylof tarafından köpek asabî cümlesinin o kısmını kontrolu altında bulunan nehyin, yahut takyit edici faaliyetlerin (A) noktalarına yayılması suretinde izah olunmuştur. «Bir tenbih halinin» (excitation) böyle nehi olması «bütün şartlı reflekslere ait umumî bir vâkıadır. Bu vâkıa, lemsî münibbihlerde olduğu gibi göze, kulağa, buruna hitap eden münibbihler ile de husule gelir.

Umumiyetle menfî (B) noktası, salya ifrazı husule getirmez. Fakat (B) nin dokunulmasile birlikte zil çalınırsa yahut bir sada çıkarılırsa



ŞR hemen meydana gelir. (B) bir müsbet nokta imiş gibi salya gelir. Bu tarzda bir nehyin nehyedilmesi (inhibition of an inhibition) şartlı refleks tecrübelerinde oldukça umumî bir haldir. Daha evvel görmüştük ki tabîî münabbih, şartlı münabbihden kısa bir zaman sonra verilirse ŞR kurulduktan sonra aksülâmelin husule gelmesi için şartlı münabbihden sonra, salya ifrazından evvel o kadar vakit geçer. Aradaki bekleme zamanında freni bırakma zamanı gelinceye kadar refleks köpeğin asabî cümlesi tarafından nehyedilir. Fakat yine gördüğümüz gibi eğer şartlı münabbih ile beraber kuvvetli bir haricî münabbih de tatbik olunursa freni ortadan kaldırır ve salya ifrazı olur. Meselâ Pavlof'un talebelerinden Anrep tarafından yapılan bir tecrübeye bir iz refleks (trace reflex) esnasında verilen fena bir koku 28 damla salya gelmesini mucip olmuştur. Diğer bir tecrübeye bir sineğin vızıldıyarak uçuşu aynı sür'atte muvazeneyi bozan bir tesir icra etmiştir. Bundan da niçin bu tecrübelerde tamamiyle içine sada girmiyen, penceresiz bir odaya ve diğer ihtiyatkârane hareketlere lüzum olduğu kolaylıkla anlaşılır.

Müsbet (A) noktasından sonra refleks tevlit etmiyen bitaraf bir nokta tenbih edilirse tedricen tekrarlar (A) ya karşı olan aksülâmel azalır. ve nihayet sıfıra münceş olur. Müsbet bir noktanın böyle bitaraf bir nokta vasıtasile izalesine şartlı nehi «(Conditioned inhibition) adı verilmiştir. Bu nehi diğer münabbihlere de yayılabilir. Meselâ bitaraf bir (X) münabbih (A) müsbet münabbihini nehyederse nehyi yalnız (A) zait (X) olarak kalmaz, aynı zamanda A zait X zait Y olur. Nehyin derecesi yani salya ifrazının azalması mühim bir surette ilâve edilen münabbihlerin bitaraf münabbihine olan müşabehetlerine tâbidir. Eğer şartlı refleks arada sırada tabîî münabbih tarafından kuvvetlendirilmezse şartlı refleks sür'atle ortadan kalkmaya doğru gider, artık salya ifraz ettirmez olur. Buna, şartlı refleksin sönmesi (extinction) denir. Bazan bir sönme devresinden sonra şartlı refleks yine zuhûr edebilir. Belki bunun sebebi nehyeden münabbihin tedricen kuvvetini kaybetmesindendir. Fakat ekseriyetle yeniden kuvvetlendirmek lâzımdır.

Bu ayırd etme tecrübelerinde Pavlof'un bulduğu başlıca şey, bu nehi kuvvetinin, köpeğin hayatında çok mühim olduğu keyfiyetidir. Bu nehi kudreti olmasaydı, köpek seçmeğe muvaffak olamıyacaktı. Bunsuz köpeğin ehemmiyetli veya ehemmiyetsiz münabbihlere karşı olan aksülâmel-leri tesadüfî ve karışık hareketlerden ibaret olacaktı. Daha derli toplu hulâsa etmek lâzımgelirse bir kargaşalık içinde kalacaktı.

Köpeğin ayırd etme kabiliyeti ortadan kalktığı zaman meydana ne çıkacağını Pavlof ve talebelerinin köpeklerde tecrübî olarak husule getirdiği nevroz (experimental neurosis) vak'alarını ele almak suretile an-



lıyabiliriz. Talebelerinden Krestovnikova, karanlık bir perde üzerine aksettirilen bir daireyi şartlı münebbih olarak kullandı. Ziya ile yemeğin aynı zamanda verilmesi kâfi derecede tekerrür ettikten sonra daireyi görünce hayvanın ağzından salya gelmeğe başladı. Ondan sonra köpeğe tekrar tekrar bir kat'ınakıs (ellipse) gösterildi, fakat bunlarla birlikte yemek verilmedi. Bunun neticesi köpeğe her daire gösterildikçe salya geliyordu, kat'ınakıs gösterildikçe hiç bir şey gelmiyordu. Köpeğin ayırd etme kabiliyetini göstermek için köpeğe, daire şekline yaklaşan kat'ınakıslar gösterilmeğe başlandı. Köpek mihverleri 7: 8 nisbetinde olan bir kat'ınakısı hemen o büyüklükte bir daireden ayırabiliyordu. Bu bile hayvan için kâfi derecede bir muvaffakiyet idi. Fakat tecrübeci bununla kalmadı, daireye daha ziyade yaklaşan, mihverleri 8: 9 nisbetinde olan bir kat'ınakısı hemen o büyüklükte bir daireden ayırd etmek istedi. İki şekil de hemen aynı daire gibi idi. Bu iş, köpeğin nehi kabiliyetinin üstünde idi. Evvelâ kat'ınakıs gösterilince salya gelmeğe başladı. Sonra daire gösterildi, yine salyanın aktığı görüldü. Bunları birbirinden ayıramıyordu. Bu ikisi de salya husule getiriyordu. Köpek, sızlar gibi sesler çıkarmaya başladı, perdeye karşı sert sert havladı, onu tehdit eden bağları ısırды, masadan aşağıya fırlamaya çalıştı. Artık bundan sonra köpeğin vaziyeti hiç bir tecrübede kullanılmıyacak derecede bozuldu. Artık sadece tecrübesinin görünmesile, tecrübe odasının yanına yaklaşmasile yahut herhangi bir münebbihin zuhûru ile salya ifrazı başlıyordu. Köpekte ayırd etme kabiliyeti büsbütün çökmüştü.

Bu da nehi kabiliyeti üzerine tahammülden çok fazla yük konmasındandır. Bu kadar ince tefrik köpek için çok fazla idi. Bir kere nehi freni kırılınca artık hemen hiç bir tenbih arasında temyiz iktidarı kalmadı.

Nâdiren bu dereceye varan ayırd etme bozukluğu insanlarda da sinir hastalıklarını, nevroz hallerini mucip olur. Böyle bir hastalığa duçar olan bir insan hakikaten tehlikeli olanı tehlikesiz olandan ayıramaz. Kedilerden, karanlık odalardan, köprünün öteki tarafına geçmekten korkabilir. Olmıyacak şeyler, zararsız da olsa onda sebepsiz bir korku tevlit eder. Bu vaziyette olan bir insan, mühim olan işleri birbirinden ayıramaz. Bunun neticesi meselâ sık sık ellerini yıkamakla vakit geçirir, meselâ sokak fenerlerinin direklerine dokunmayı, merdivenleri ikişer ikişer çıkmayı bir marifet bilir. İhtimal nevrasteniye has olan yorgunlukta yapılan lüzumsuz hareketlerin bunda bir hissesi vardır.

Hattâ normal insanlarda bile çok ince bir ayırd etme faaliyeti neticesi kafalarında bir karışıklık husule gelebilir. Meselâ bir çocuğa iki ecnebi lisanı birden öğretmeğe başlarsanız, yahut yani zamanda iki ayrı ayrı



tarh, yahut taksim usulü gösterirseniz, bir zaman için çocuğun başladığı iş, mühim bir derecede kuvvetini kaybeder.

Bir köpeğin, yahut insanın hareketlerini zeki bir surette tanzim etmesinde uzviyeti tenbih eden münebbihler arasında iyi bir intihap yapması, yani her münebbihin tesiri altında gelişigüzel hareketlerde bulunmaması az bir yer işgal etmez. Pavlof'un usulü ile uzviyetin karşısında bulunduğu muhtelif münebbihler ve bunlara karşı asabî ameliyenin aldığı ayırd ve takyid edici vaziyet tamı tamına ölçülebilir.

Pavlof'un bulduğu neticeler içinde en ziyade dikkate şayan olanlardan biri uykunun ayırd etme ve «iz refleksi» tecrübelerinde tesadüf edilen nehi hâdiselerine sıkı sıkıya bağlı olduğunu ortaya atmasıdır. Görmüştük ki «iz refleksi» inde salyaya bedel, münebbihin verilmesinden sonra hemen gelmez, aradan biraz zaman geçer. Aradaki bu zamanın uzunluğu şartlı refleksi kurulurken şartlı münebbih ile tabiî münebbihin arasındaki zaman ne kadarsa o kadardır. Aradaki bu zaman yarım dakika, yahut daha fazla olursa şayanı dikkat bir hâl hâdis olur: Köpek uyku haline geçer ve ekseriya derin uykuya dalar gibi bir hal alır. Şartlı münebbihin tabiî münebbih verilinciye kadar devam ettiği geciken reflekslerde (delayed reflex) bile bu vâki olmuştur. Halbuki alelâde hallerde bu zil çalınması birçok köpeği uyanık bir hale geçirebilir. Daha evvel beklemedikleri bu netice Pavlof'u ve onunla birlikte çalışanları hayrete düşürmüştür. Buna mâni olmak için Pavlof, tecrübelerinde fevkalâde uyanık köpekleri kullanmaya çalışmıştır. Çünkü tecrübelerin birinden sonra, köpeğin böyle uyku haline geçmesini, o köpeğe ait bir zayıflık hali zannetmiştir. Fakat tecrübe göstermiştir ki hattâ en faal köpekler bile bu tecrübelerde muntazam bir surette uykuya dalar gibi bir hal alıyorlar. Görülüyor ki, bu uyku hali, ferdî bir hâl değil, umumî bir hâldir. O halde, bu tecrübelerde görülen uyku hâlinin mahiyeti nedir? Pavlof'a göre bu, daha evvelki tecrübelerde gördüğümüz mevziî nehye müşabih, fakat ondan daha büyük kısrî, (cortical) bir hâlidir. Bedel münebbih ile şartlı refleksi arasındaki bekleme zamanında dimağ ve asabî cümle salya refleksini faal bir surette nehyetmektedir. Bunun böyle olduğu, bu esnada tatbik olunan bir münebbihin birdenbire nehyi ortadan kaldırıp refleks husule getirmesile de sabittir.

Bunun gibi, köpekte salya saniyede 800 ihtizazlı bir sada ile müsbet bir surette şartlanırsa 812 ihtizazlı bir sada ile menfî bir surette şartlanırsa guddevî refleksin (response) tenbihi (excitation) ile nehi arasında nazik bir muvazene bulunması icap eder. Bu nehi evvelâ köpeğin dimağında küçük bir kısmın mevziî olarak menfî bir surette tenbih edilmesi neticesi olduğu âşikârdır. Fakat iz refleksinde olduğu gibi bu menfî ten-



bih (stimulation) oldukça uzun bir müddet devam ederse nehyin bütün kışra yayılacağı sarıh bir şeydir. Bu halde köpek daha ziyade uyku haline doğru gider ve nihayet uyur.

Pavlof'a göre insanın tabiî uykusu bu tecrübi olarak husule getirilen uykunun izah olunduğu gibi kolaylıkla izah olunabilir. Uykunun tabiî münebbihi yorgunluktur. Yorgunluk, evvelâ uyku hâli meydana getirir. Buna mevziî nehi diyebiliriz. Ondan sonra tam uyku gelir ki buna da umumî nehi diyebiliriz. Kışkırdan nehi kalktığı zaman uyuyan uyanır.

Bir aksülâmel olarak uykunun bile şartlandığını görmek şayanı dikkattir. Umumiyetle uyku, tabiî münebbihi olan yorgunluğu takip eder. Bununla, umumiyetle rahat bir yatak, karanlık, günün muayyen bir saati ve sükûn birleştirilmiştir. Bu saydığımız âmiller bilâhara o kadar müessir bedel münebbihler halinde gelir ki birçok insanlar bilhassa yorgun olmadıkları halde bu âmillerin toplu tesiri altında uykuya dalarlar. Bunun başka türlü de olur: Bu saydığımız âmiller öyle kuvvetli bedel münebbih haline gelirler ki birçok insanlar ne kadar yorgun olurlarsa olsunlar, bunlar olmayınca uyuyamazlar. Bu izah tarzına göre uykusuzluk uyku tevlit eden müsbet münebbihleri nehyeden bir menfî münebbihin eseri addolunabilir. Merak, fazla tenbih olunmak, korku ve diğer heyecan vaziyetleri kolaylıkla uykuya karşı menfî münebbihler tarzında âmil olabilirler.

Pavlof'un, salya refleksini şartlandırması, başkalarını harekete geçirdi. Bunların adedi bilhassa Amerikada çoktur. Bunlar da şartlı refleks tecrübeleri yaptılar. Köpekten başka hayvanlar ve muhtelif refleksler üzerinde birçok araştırmalar yapıldı. Basit hayvanlardan insana kadar hayvanlar üzerinde şartlanma tecrübeleri yapıldı. Aşağı derecedeki hayvanlarda öğrenme vetirelerini ölçmek ve mukayese etmek imkânlarını gösterdiği için bu çalışmalar son derece şayanı dikkattir. Her ne kadar nisbeten iptidaî derecede bulunan hayvanlarda şuur eseri denebilecek hareketler pek azdır denebilirse de bu hayvanlarda muayyen şartlanmaların vâki olduğu görülür. Bir misal alalım: Salyangozun hareketlerini tetkik eden E. L. Thompson (1916), bir salyangozun ağzı üzerine bir parça salata bastırılmasile bir nevi çiğneme hareketi vücade geldiğini bulmuştur. Eğer salata hayvanın ağzına bastırılırsa çiğneme husule gelmiyor. Burada dikkate şayan olarak bulunması lâzımgelen nokta şudur: Acaba bu hayvanı ayağına yapılan bir tazyikle çiğneme arasında bir münasebet kurulabilecek mi? Bu faraziyeyi denemek için hayvanın ağzı çok defalar salya ile tenbih edildi, bu bir çiğneme hareketi meydana getirdi ve bununla aynı zamanda salata ayağına sürüldü. Bu kâfi derecede tekrar edil-



dikten sonra arada bir bağ yahut şartlı refleks kuruldu. Artık bundan sonra salata her ayağına sürüldükçe hayvan çiğnemeğe benzer bir harekette bulundu. Öğrendiği bu hareketi, bu hayvan dört gün muhafaza etti. Bu derecede bulunan bir hayvan için bu fena ve faydasız denemez.

H. O. Bull balıklarda şartlı refleksin kurulması üzerinde İngilterede yaptığı çok ihtimamlı ve şayanı dikkat tecrübeleri 1928 de neşretti. Bu tecrübelerde diğer şartlı münibbihler arasında suyun hareketinin yükselmesini, suda tuz mikdarının azalıp çoğalmasını, ihtizaz ve ziya şiddetlerini kullandı. Meselâ: suyun hareketinin (4) dereceye yükselmesini balıklar farkedebiliyorlardı. Hattâ ziya menbalarına göre şartlı refleksler elde etti ve bu şartlı reflekslerde oldukça istikrar vardı.

Bir insanın, yanlışlıkla sıcak bir sobaya dokunan elini sür'atle çekmesi gibi köpeğin ayağına bir iğne batırılırsa, yahut bir elektrik sadmesi tatbik edilirse ayağını ihtiyarsız olarak sür'atle çeker. Bu nevi refleks, çekilme relfeksi (Withdrawal reflex) adı veriliyor. J. B. Watson, 1926 senesinde bir köpeğin ayağına elektrik darbesi tatbik etti ve aynı zamanda bir sada çıkardı, bir zaman sonra köpek yalnız sada ile ayağını çekmeğe başladı. Watson bu usulle köpeklerin birbirine yakın olan sadaları birbirinden ayrılabildiklerini gösterdi. Bir kere şartlı refleks kurulduktan sonra hayvanın ayağı yalnız darbe ile verilmiş olan sada çıktığı zaman çekiliyordu. Bu şartlı refleksler çok uzun müddet devam etmiyordu.

Hayvanlarda çok müsbet neticeler veren bu tetkiklerden başka bu şartlı refleks mekanizması ile izahı kabil olan birçok öğrenme misalleri vardır. Sirkteki köpekler, atlar, filler ve diğer hayvanlar yaptıkları şeyleri öğrenirken umumiyetle böyle bedel münibbihlere şartlanarak öğrenirler. Meselâ: onları terbiye edelnerin sesi, başının, elinin bir hareketi, arzu edilen bir hareketle birleştirilebilir.

Küçük çocuklarda tefahhusla netice elde etmek hemen hemen imkânsız olduğu, onlar, hayvanlara yakın bulunduğu için şartlanma usulü onların hareketlerinin tetkiki için bilhassa elverişlidir. Pavlof'un talebelerinden Krasnokorski, 1909 da çocukların öğrenmelerini şartlı refleks usulü ile tetkik eden ilk araştırmacı olarak görülüyor. Bu zat, küçük yaşta muhtelif çocuklar aldı, şartlı münibbih olarak yemeğin görünmesini, zil sesini, derinin hafifçe tirmalanmasını kullanarak onlarda oldukça muvaffakiyetle şartlı refleksler husule getirmeğe muvaffak oldu. İfraz edilen salyanın mikdarının tayini için Krasnogorski çocuğun yaptığı ağız açma ve yutkunma hareketlerini intihap etti. Tabîî, çocuğun yanağında köpeklerde olduğu gibi bir delik açamazdı. Bu araştırmacının iddiasına göre çocuklarda bir yaşından itibaren şartlı refleksler uyandırılabilir. Böyle



bir adale veya gudde refleksi husule getirmek için münebbih olarak hemen herhangi bir münebbih kullanılabilir.

Bu tecrübeler esnasında bulunan keşiflerden biri şartlı reflekslerin normal çocuklarda marazî ve zayıf akıllı çocuklardan daha evvel zail olduğu keyfiyetidir. Aşikârdır ki böyle bağlar kurulurken zayıf akıllı çocuklar, normal çocuklardan daha az canlı ve daha mihanikîdir.

1918 de Florance Mateer Amerikada Krasnogorski'nin tecrübelerini fazlasile yaptı. Esas itibarile onun aldığı neticeleri teyid etti. Bu araştırmacı, yaşları 12 aylıktan 89 aylık arasında tehalüf eden 50 normal ve 6 zayıf çocuk üzerinde çalıştı.

Şartlı refleksin teşekkülünü, onun ne kadar müddet sabit kaldığını, ne zaman kaybolduğunu, böyle zayıflıyan şartlı münebbihlerin ne kadar kolaylıkla yeniden kuvvetlendiğini tetkik etti. Mateer de daha evvel Krasnogorski'nin yaptığı gibi salya refleksi üzerinde çalıştı ve ölçü esası olarak çocuğun yutkunmasını saydı. Fakat onun tecrübeleri Krasnogorski'nin tecübelerinden daha iyi kontrol edilmiş şartlar altında yapıldı. Normal çocuklarda şartlı reflekslerin teşekkülü ve kaybolması için ahmak çocuklara nisbetle vasatî % 50 daha az tekrar lâzımgeldiği tesbit edildi. (Burada şartlı refleksin kaybolması derken tabiî münebbihle birlikte verilmediğinden dolayı terdiden kaybolmasını kastediyoruz. Bunun için evvelce de bir kere bir şartlı refleks kurulduktan sonra ne kadar zamanda ve tekrarda ortadan kaybolacağı hesap edilmiştir.) Aynı zamanda Mateer, zekâ testleri neticesinde zekâ kabiliyetleri yüksek olan çocuklarda şartlı refleksin daha kolay teşekkül ettiğini buldu. Bu araştırmacı, şartlı refleks usulünü küçük yaşta çocukların tabiî öğrenme kabiliyetini doğrudan doğruya ölçmek için pek elverişli bir usul olarak tavsiye eder ve klinik usullerinin bu usulle tamamlanmasının çok faydalı olacağı kanaatindedir.

İnsanların öğrenmelerinde, yani yeni hareket şekillerinin iktisabında şartlı refleksin ne derece esaslı olduğu meselesi ruhiyatçılar tarafından tecrübî olarak tetkik edilmiştir. Bu sahada en şayanı dikkat ve en kıymetli işler, umumiyetle şuurumuzun hükmü altında olmıyan gayriiradî adale refleksleri üzerinde yapılmıştır. Bu tecrübeler de şüphe getirmez bir surette göstermiştir ki, şuurumuza kadar varmıyan hareketler bile şartlı bir surette iktisap edilebilir. Burada bunlardan bir iki tanesini zikredelim :

1924 de R. Dodge birçok defalar göz kırpmakla dize vurulmak suretile husule gelen refleksi meydana getiren münebbihleri birlikte tatbik etti. Birçok tekrardan sonra dize tatbik edilen münebbih aynı zamanda göz kırpmasını husule getirmeğe başladı. Diz refleksinin tabiî münebbihî



dizkapığının altındaki vetere oldukça kuvvetle vurulmasıdır. Bu münibih tecrübeler neticesinde muhafaza edici bir refleks olan göz kırpmasını vücutte getirebiliyor. H. Cason 1922 de hadeka refleksini (pupillar reflex) şartlandırdı. Tecrübe edilenin gözüne her ziya aksettirilişinde bir zil çaldı, bunlar 400 defa birlikte tatbik edildikten sonra gözbebeği yalnız sada ile büyümeğe başladı. Başka biri üzerinde yapılan tecrübe ile de sada çıkınca gözbebeği küçüldü. Fakat bu şartlı refleksler uzun müddet sürmedi. Hem yetişkinler, hem çocuklar üzerinde şartlanma tecrübeleri yapan Waston, şartlı olarak parmağın ve ayağın çekildiğini gösterdi. Bu tecrübelerde elektrik darbesi şartsız, yahut tabii münibih olarak kullanıldı. Kullandığı şartlı münibihler arasında zil ve parlak ziya vardı. Bu tecrübe, görülüyor ki düz adaleler (kayriiradî adaleler) üzerinde yapılmış değildi.

Son iki kısımda Pavlof'un mesaisine istinaden başkalarının yaptığı araştırmaların bir hulâsasını verdik. Ruhیاتçılar nazarında şartlanma tecrübelerinin nihaî kıymetinin ne olacağını şimdiden kat'î olarak kestirmek güçtür. Behaviorism tarafdamları olan ruhیاتçılara göre şartlanma bütün insanların ve hayvanların öğrenmelerini izah etmeğe elverişli umumî bir esastır. Onlardan başka ruhیاتçılar da bu esastan istifade etmişlerdir. Meselâ Smith ve Guthrie (1921) öğrenme ve itiyad teşekkülünden başka idrakleri bile şartlı refleks mihveri etrafında görerek bunları ferdin hayatı esnasında meydana gelen şartlı refleks manzumeleri telâkki ederler. 1925 de Watson, işi sonuna kadar götürerek bütün insan hareketlerinin şartlı reflekslerle izah olunabileceğini iddia etti. Burnham fena itiyadların teşekkülü, şahsiyet hastalıkları gibi daha muğlâk bahislere kadar vararak bunların da şartlı refleks hâdiselerile izah olunabileceğini ileri sürdü.

Allport (1924) içtimaî aksülâmelleri, heyecan ve şahsiyet intibaklarını şartlı reflekslerin mahsulü olan teşekküller olarak izah etti. Daha ziyade muhafazakâr olan diğer ruhیاتçılar ise şartlı refleks prensibinin ancak hayvan ve nisbeten basit derecede olan insan öğrenmesini tasvir edebileceği kanaatindedirler. Şartlı refleks usulünü yegâne usul olarak kullanmanın aleyhindedirler. Binaenaleyh, onlarca şartlı refleks usulü yegâne usul değildir. Woodworth, Dashiell, Dunlap, Gates, Mc. Dougall gibi ruhیاتçıların fikirleri bu merkezdedir.

Bu usulün nihaî kıymetinin ne olduğu meselesini bir tarafa bırakarak şimdiki halde şartlı refleks usulünün ne halde olduğunu hulâsa edelim: Her şeyden evvel söylemek lâzımdır ki şartlı refleks tekniği hayvan ruhیاتında şüphe edilemiyecek derecede kıymetli bir vasıtaadır. Çünkü hayvanlar söz söylemezler ve tefahhuslarını vermezler. Bu teknik ve



onun icap ettirdiği ihtimamla hazırlanmış tertibat sayesinde hayvanların öğrenmeleri, unutmaları, sadaları, ziyaları, lemsî münebbihleri ne dereceye kadar ayırd edebildikleri ve bugibi birçok meseleler hakkında kemmî neticeler elde edebiliriz. Meselâ bir köpeğin saniyede 800 ihtizazlı bir sadayı 810 ludan ayırd edip edemediğini biz ancak şartlı refleks usulü ile öğrenebiliriz.

Hayvanlar üzerinde olduğu gibi insanlar üzerinde yapılan tecrübelerde de şartlı refleks usulü objektif neticeleri ve kayıtları tefahhus yerine ikame eder. Bu, ötekine faik bir usuldür. Meselâ bir insanı ihsas eşiği altında bulunan sadalara, yahut ziyalara şartlandırmıya çalışmak suretile onun bunlara karşı hassasiyeti olup olmadığını bulmak mümkündür. Böyle hallerde tecrübe edilenin sada, yahut ziya hakkında şuurlu olarak bir şey söylemesi lâzım ve kabil değildir. Mateer'in tecrübelerinde gördük ki, normal çocuklar anormal çocuklardan şartlı reflekslerin teşekkülündeki kolaylık itibarıyla ayrılırlar. Bu bize, daha muhit ve öğrenme âmillerinin işe karışmadan çocukların vehbî olan kabiliyetlerinin ölçülmesi hususunda bir usul verebilir.

Şartlı refleks objektif olarak çalışmak isteyenlere cazip geliyor, çünkü bu usul, mudil hareketleri basit hareketlerin bir araya gelerek bağlanması neticesi olarak görür. Bundan başka şartlı refleks usulü bocalama (tiral and erros), haz gibi bazı mübhem izahlar yerine müsbet bir illet, netice münasebeti ikame eder. Bununla beraber hatırdan tutmak icap eder ki bütün itiyatların şartlı refleks zümrelerinden mürekkep olduğu henüz ispat edilmiş bir şey değildir. Ve böyle bir şeyi iddia etmek için tecrübî mutalaaların dışına çıkmak lâzımdır. Bütün hareketlerin şartlı refleks kadrosu içinde izah etmek isteyenlere karşı diğerleri arasında şu müşküller gösterilebilir: Lâboratuvarda husule getirilmiş olan şartlı refleksler gayet ince hareketlerdir, bundan başka lâboratuvarda meydana getirilen şartlı reflekslerin adedi çok değildir. Haricî münebbihler, şartlı refleksleri çabuk nehyedebiliyor, tabiî münebbihle kuvvetlendirilmezlerse şartlı refleksler ortadan kayboluyorlar. Bizde iyice kökleşmiş ve bir bütün haline gelmiş ihtiyatlarımızla lâboratuvarda meydana getirilen ve hemen çabuk tahavvüllere maruz kalan sun'î refleksleri mukayese edersek biraz reybi bir vaziyet alırız. Bütün insan müktesebatının şartlı reflekslerle iyi bir surette izah olunamayacağını söylemekle Pavlof'un bir makine mükemmeliyeti gösteren tekniğinin hayvanlar üzerinde elde ettiği dikkate şayan tecrübî neticelerin kıymetini küçük görmüş olmuyoruz.



## Türk destanlarının tetkikinin bu günkü vaziyet ve vardığı neticeler ()

— Pertev Naili BORATAV —

Asırlarca büyük tarihî hâdiseler içinde çalkanmış her millette olduğu gibi milletimizin yazılı edebiyatında ve halk edebiyatında birtakım mahsuller var ki, burada tarihî vâkıa diye gösterilen şeyler, tarih kitaplarının ve insan maceraları diye anlatılan şeyler de roman veya hikâyenin çerçevesini parçalıyacak kadar büyütülmüş halde gözümüzün önünden geçerler: Bu türlü eserlerin kahramanları, hattâ çok defa tarihlerin bize bütün vasıflarile tasvir ettikleri maruf şahıslar dahi olsa, bizim insanları anlatmak için kullandığımız ölçülerle ölçülmezler: Doksan deriden yapılmış kürk, bunların topuğunu bile örtmez, dokuz deriden yapılmış külâh kulağını bile saklamaz; bunlar zaman, mesafe tanımazlar: Kendileri kadar harikulâde atların üstünde dağları, ovaları, deryaları «iki aylık yolu iki günde alarak» aşarlar. Hikâyenin san'atkârının evvel-den tayin ettiği imkânsızlıklar ve mânialardan başka önlerine gelecek hail yoktur; ölüm bile onlar için bazan yedi gün, kırk gün süren uykularından daha az mühimdir; zira istedikleri zaman tekrar dirilirler. Bu harikulâde insanlar bazan ordularla, bazan kendileri çapında kimselerle dövüşürler; yenerler, yenilirler, ve bütün bunlar sonsuz bir maceradır. Destanlar ve destanî menkıbeler diye ad verdiğimiz ve kendilerini meydana getirenler tarafından tarih diye kabul edilen bu hikâyeler nerede başlar, nerede biter bilinemez. Bunlardaki insanî hislerin ifadesi de bizim ölçülerimize uymazlar: Düşmanlar tarafından çalınıp götürülen evlâdının yolunu gözlemeğe çıkan baba, atının gidip gelirken sert kayaların içinde açtığı yol, bir at boyunu bulduğu halde ümidini kesmez; oğlunun yarasına ana südile yapılmış bir merhemini iyi geleceğini öğrenen ihtiyar ana, oğlunu diriltmek için, kurumuş memesinden kanla karışık süt çıkarmak kudretini kendinde bulur. Bu türlü mahsuller her devirde meydana geldi, fakat her devirde âlimlerin ve müdekkiklerin dikkatini çekmeğe muvaffak olamadı. On sekizinci asır sonlarına gelinceye kadar Avrupada, klâsik Yunan ve Lâtin destanları bir tarafa bırakılacak olursa, milletlerin halk edebiyatlarının bu zengin mahsullerine hiç bir ciddî

---

(1) Ankara Halkevinde 13 nisan 1939 da verilmiş konferansın metni.



âlim ehemmiyet vermiyordu. Bizde bizzat Türk müdekkiklerinin kendi milletlerinin bu kültür mahsullerini araştırmaya ve incelemeğe girişmeleri çok daha yenidir; bu türlü çalışmaları yirminci asırdan daha evvele çıkarmak imkânsızdır. «Yalanda Firdevsî'yi geride bırakan» bu muhayyilâta, yakın zamana kadar meşgul olmağa değmez mânasızlıklar diye istihfafla bakılıyordu. Ve bu hükümler, görüyoruz ki, birçak sene evvel doğumunun birinci yıldönümünü bütün dünyanın kutladığı Firdevsî'yi bir kaleme, sadece yalancı vasfile çizip atıyordu.

Bugün destan tetkiklerinden anladığımız mâna, bilhassa 19 uncu asır ortalarındanberi gittikçe daha çok vuzuh kesbeden mânadır: Bununla, bir milletin, sahipleri malûm san'at eserleri, yani epopeler halinde olsun, halk destanı, yani kat'î şeklini almamış, daima değişmeğe müsteit bir halde halk içinde yaşıyan ve oluşan menkıbeler ve manzum veya mensur menkıbevî hikâyeler halinde olsun, «destanî» karakter dediğimiz hususî damgayı taşıyan mahsulleri tetkikini anlıyoruz.

Bu işi bilhassa iki ilim şubesi üzerine almış bulunuyor: edebiyat tarihi ve folklor. Daima birbirinden yardım görerek çalışan bu iki bilgi şubesi, topladıkları materyalleri ve çıkardıkları neticeleri kültür tarihine, daha umumî ve şümüllü mânasile tarihe veriyorlar.

Destanî karakter taşıyan eserler dedik; bununla tarihî hâdiseleri, mevsukiyetine ehemmiyet vermeksizin, hattâ onları tahrif ederek, mevzu edinen ve ekseriyelte manzum, bazan nazım nesir karışık, veyahut ritmik bir nesir lisanile yazılmış eserleri kasdediyoruz. Şu halde destanî eser, mevzuu ve şekli bakımından, tarihî ve edebî iki mâna taşıyor.

Diyeceksiniz ki tarihî hâdiseleri mevsuk olup olmadıklarını düşünmeden alıp anlattığına göre destandan nasıl olur da tarih istifade eder; ve materyalleri arasında böyle gayrimevsuk menkulât ta bulunan tarihe biz nasıl itimad edebiliriz? Filvaki destanlarda tarihî hâdisat hiç bir zaman hakikatte olduğunun aynı değildir. Fakat şunu da düşünelim: Tarihî hâdiseler hakikatte acaba vesikaların en mükemmel tenkidinden sonra elde ettiğimiz şekilde mi vukubulmuştur? Vesikaların en mükemmel tenkidinden sonra elde olunan neticeler nihayet bize tarihî hâdiselerin güzergâhını geçireceğimiz bellibaşlı noktaları verir; yalnız vesikalarla iktifa edip bu noktaları birbirine birleştirirsek birtakım münkesir hatlar elde ederiz. Halbuki içinde yaşadığımız hâdiselerden de kıyas ederek anlıyoruz ki hâdisat birbiri ucuna zaviyeler yapacak şekilde eklenen müstakim hatlarla değil, kıvrımları hiss olunmaz münhanilerle çizilen güzergâh takip ediyor. Beşeriyetin mazisini böyle en ince inhinasına kadar aydınlatacak bir tarih yazmak belki imkânsız bir şeydir; fakat tarihin güzergâhını hakikate daha yakın inhinalarla çizebilmek için lâzım olan



mütevassıt noktaları müverrihe verecek vasıta umumiyetle kültür mahsullerinin, san'at mahsullerinin tahlilidir; ve milletlerin tarihî vesikalarının en az bulunduğu devirlere ait söz san'atlerinin ön safında yer alan destanların tetkiki elbette tarih çalışmaları için zarurîdir. Bu yolda destanlardan hakkile istifade edebilmek için ise, onları, reel kıymetlerini bilerek kullanmak lâzımgelir. Şüphesiz destan hiç bir zaman tarih değildir; modern tarih metodu, her milletin destanî menkıbelerile tarihî vâkıalarını birbirine karıştıran eski tarihçilerin eserlerini bu bakımdan amansız bir tenkide uğrattıyor. Fakat destanın, eski devirlerde tarih diye anlaşılması da bugünün tarihçisi için mühim bir vâkıadır. Muayyen bir tarihî hâdise, üzerinden bir zaman geçsin veya geçmesin, tamamen değişmiş şeklile tarihî hakikat diye kabul olunduğuna göre bizim için bu muharref şeklile de bir şe'niyettir: Tarihî şe'niyet değil, psikolojik şe'niyet.

Bütün fantastik unsurlarile destanlar ve menkıbeler tarihî hâdiselerin halk kütlelerinde bıraktığı izleri, halkın onlar hakkındaki kanaatleri ince hükümlerini, onların kahramanları olan tarihî şahsiyetler hakkındaki sempati ve antipatilerini, onlara izafe ettikleri ve hakikatte kendi arzularının sembolü olan karakterleri ve şahsiyetleri tesbit eder. Gagesi sade siyasî hâdiseleri ve devletlerin başında bulunan şahsiyetlerin hayatını ve fiillerini tasvir etmek değil, aynı zamanda halkın da, içinde yaşadığı maddî ve mânevî realite ile beraber zaman içinde geçirdiği sosyal ve psikolojik merhaleleri tesbit etmek olan tarih için böyle materyallere sahip olmak az kazanç mıdır?

Destan, kendisini meydana getiren zümre ve muhitlerin görüşile tarih addolunuyor; o muhitlerin dışında kalanlar için - aynı bizim için - ise destan, bugün romanın gördüğü işi eski devirlerde görmektedir. Yani hâdisatı ve insanları hikâye etmektedir. Epopeler, cemiyetle ferdin bir vahdet halinde kaynaştıkları, fertle cemiyet tezatlarının, kendilerine ifade verecek kadar kuvvetlenmediği, yegâne «patetik» unsurların, cemiyetin arzularını sembolleştiren kahramanın, hariçle, yani mensup olduğu cemiyetin dışındaki kuvvetlerle - ilâhlarla, tabiatle, âfetlerle, veya başka milletlerin kahramanlarile - mücadelede bulunabileceği devrin romanıdır. Cemiyetle fert arasındaki bu anlaşma bozulmaya, tezatlar şiddetlenmeğe başlayınca epope de tereddî etmeğe yüztutuyor: Cemiyetin kendi dahilinde ferdî rekabetlerin, kıskançlıkların, memnuniyetsizliklerin ve tahakkuku imkânsız emellerin masum ifadelerini veren masallar bu tereddinin ilk edebî mahsulleridir. Artık epope, romana doğru yeni bir tekâmül seyri almaktadır; arada birçok mütevassıt merhaleler geçirdikten sonra modern romana müntehi olacaktır.

İşte destanı bu kıymetleri içinde görmek icap eder. Unutmamalıyız



ki, destanî edebiyat en mükemmel nümunelerini, Homer'in epopelerinde veyahut Kırgız'ların «Manas» destanlarında olduğu gibi, cemiyetin bedîi ibdalarının bu ilk merhalesinde verir; fakat destan tetkikleri sahasına sadece bunlar girmez: Destandan romana doğru kademeler teşkil eden, bilhassa tarihî vasfile, eski halk epopelerinin veyahut cemiyetin ilk merhalelerinin destanî menkıbelerinin bakiyeleri olduklarını bize gösteren bütün «hikâye edici eserler» uzaktan veya yakından bizi alâkadar eder. Şu halde destanların tahlilinde aynı zamanda onların hikâye ve roman vasıflarını da gözönünde tutmak icap eder.

Size Türk destanları tetkikinin uzun bir tarihçesini yapacak değilim. Burada, yalnız Türk destanile alâkadar neşriyat ve çalışmaların başlıca safhalarını, destan ve hususî olarak Türk destanı meselesine karşı müdek-kiklerin aldıkları vaziyeti tebarüz ettirecek şekilde gözden geçirmekle iktifa edeceğim.

Asya tarihi ve Türk tarihi üzerindeki toplamalarile Türk detanları tetkiklerinin de çıkırını açmış olan garp müverrihlerini, işlerinin destanların müstakil tetkiki diye saymak imkânsızdır. Bu müverrihlerden çok daha evvel, destanlarımız hakkında çok kıymetli malûmat vermiş olan Kâşgar'lı Mahmut veya Ebûlgazi Bahadır Han gibi eski Türk muharrirlerinin eserleri hakkında da aynı hükmü verebiliriz. Türk tarihi yazmış muhtelif Avrupalı müverrihler nihayet Çin ve İslâm menbalarının Türk destanları ve menkıbeleri hakkında verdikleri malûmatı nakletmişlerdir. Hattâ destanî - metolojik mahsuller hakkında bazılarının yürüttükleri mülâhazalar onların bu türlü eserler hakkında menfî kanaatlerini de gösterir. Deguignes'den karakteristik bir misal zikredelim: Bu müverrih kitabında Siyen - Pi Türklerinin menşesine dair bir efsaneyi naklediyor; bir Siyen - Pi kadını, kocası yokken gebe kalmıştır, kocası gelip te kendisini bunun için öldürmeğe kalkınca kadın, ağzına düşen bir dolu tanesinden gebe kaldığını söyliyerek ölümden kurtulur. Siyen - Pi'lerin ilk büyük hükümdarlarının nasıl fevkattabiî bir şekilde dünyaya geldiğini anlatan bu efsaneyi Deguignes, kadının, kocasını kandırmak için müracaat ettiği bir hilenin hikâyesi şeklinde izah ediyor; menkıbeye âdeta fetan bir kadınla saf bir erkek arasında cereyan eden melodram hali veriyor.

Türk destanları müstakil bir mevzu halinde, on dokuzuncu asrın ortalarına doğru, Fin destanı Kalovala'nın neşrinden sonra umumiyetle detanlara karşı uyanan tecessüsün neticesi olarak, tetkik edilmeğe başlıyor: O asırda Siberya Türklerini her cihetten öğrenmek hususunda çalışmalar da başlamış bulunuyordu.

Titow, Castren, Schiefner gibi âlimler Siberya Türklerinin mitolojik



ve epik mahsullerini 1847 den itibaren tesbit ve gerek metinlerini, gerek tercümelerini neşre başlıyorlar. 1859 da Schiefner'in Minusin Tatarları'nın epik manzumelerinin Almanca tercümelerini ihtiva eden büyük cildi, büyük Fin destan müdekkiki ve destan şairi Lönrot'a ithaf etmesi mânidardır. Filhakika Schiefner 1852 de Kalevalayı da nazmen Almancaya tertüme etmişti; Minusin destanlarını da aynı ritimle tercüme ediyor. Artık bundan sonra Türk destanları için tetkik çığırı açılmış bulunuyordu. Radloff 1866 dan itibaren on cildi 1907 de, son üç cildinde Katanof, Kunoş ve Morkof'un iştirakile tamamlanacak olan, asıl âdil nümuneleri olmak üzere toplanmış olmakla beraber destan tetkikleri için de zengin malzeme teşkil eden büyük halk edebiyatı metinleri külliyyatını Almanca tercümelerile beraber neşre başlıyor. Bu külliyyatın 1885 de neşrolunan V inci cildi, gerek metni, gerek başına Radlof'un yazdığı uzunca bir mukaddime ile, Türk destanları tetkiki bakımından fevkalâde ehemmiyet taşır; Radolff, burada evvelâ Kırgız'ların Manas destanının muhtelif epizotlarının nasıl meydana geldiğini anlatır: Bugünkü halile kâfir Kalmuk'ların ve Çin'lilerin Kırgız'larla XVII inci asırdaki uzun mücadelelerinin tarihî hüviyetleri tamamen meçhul Manas, Alman Bet, Kökçe gibi kahramanların, etrafında toplanmış uzun manzum menkıbeler halindeki hikâyesinden ibaret bulunan bu epizotlar ihtimal çok eski hatıraları saklıyor; belki IX uncu asırdaki Uygur'larla Kırgız'ların mücadelelerinin yeni hâdiselerle örtülmüş şeklidir. Bu epizotları, Radolff zamanında nesilleri inkıraza yüztutmuş irticalci halk şairleri tedvin ediyorlardı; bunların yerini o sıralarda, tedvin edilmiş epizotları tekrarla mükellef «Akın» denilen destancılar tutmuştu. Radloff sadece Kırgız destanının tekevvününü izahla kalmıyor: Elde ettiği neticeleri Homer destanının izahı için de kullanıyor. Rodloff, Homer destanını Kalevala misalile izah ediyor: Kalevala, nasıl bir millet içinde birbirinden ayrı, dağınık parçalarlar halinde yaşayan menkıbeler arasındaki vahdeti sezmiş bir şairin - Lönrot'un - bu menkıbeleri bir plâna göre, fakat kendisini bir halk şairi zihniyeti ve ruhî hâleti içine koyduktan sonra - terkipile meydana gelmişse, Homiros'un destanı da aynı tekevvün vetiresini geçirmiştir. Yalnız Kalevala misalinde, bir de folklorcu, müdekkik Lönrot var: Lönrot'u, Fin halk edebiyatındaki uzun yıllar süren tetkikleri bir halk şairi yapmıştı. Homer için aynı hâdisenin vukuageldiği söylenemez. İşte burada meselenin düğümünü Kırgız destanı çözüyor: Kırgız destanları dağınık destanî menkıbeler merhalesile büyük edebî destanlar merhalesi arasında bulunan halk destanlarıdır ki Lönrot zamanında Fin'lerde bunların benzerleri mevcut değildi. Homer ise, eserini böyle bir merhalede meydana getirmiştir. Yani, o hem zamanının halk destanlarını bilen ve



tekrar eden Rapsod'ların - ki Kırgız'ların akınlarına tekabül eder - en büyüğü, hem de zaten mevcut halk destanlarına mükemmel bir san'at eseri şeklini vermeğe kadir, dâhi san'atkârdı.

Radloff'un tesbit ettiği zamanlar böyle bir mütevassıt merhalede bulunan Kırgız halk destanı, öğrendiğimize göre son senelerde Kalevala'nın vardığı merhaleye varmış: Orozbekof, Karabayof, Moldabasan adlı Kırgız şairlerinin ağzından 240,000 mısra olarak tedvin edilmiştir. Büyüklüğü itibarile Şehnameyi bile geride bırakan bu muazzam destan âbidesinin Kalevala, Şehnâme ve Homer destanlarının bediî vasıflarına sahip olup olmadığı hakkında, onu okumadan bir hüküm vermek imkânsızdır: Bildiğimiz bir şey varsa cihan edebiyatı bu suretle hakikî büyük bir destan (belki son büyük destan) kazanmış bulunuyor.

Minusin ve Kırgız destanları üzerindeki bu tetkikler daha çok coğrafî bir çerçeve içinde kalıyorlar. Bunlardaki esas karakter, tıpkı Fin destanı gibi, mitolojik ve fantastik bir nesç içinde tarihî hâdiselerin erimiş bulunmasıdır: Filvaki bunlarda tarihî vak'alar ve şahıslar tasrih edilmiyor. Sonra bunların tetkiki hakikî epopelerin teşekkülünü ve tekâmülünü bize öğretiyor. Destanların bir de cemiyetin tarihî seyri içinde tekâmülü var ki bunu, muhtelif tipte devletler ve cemiyet nizamları içinde başka bir istikamet takip ederek yukarıda temas ettiğimiz gibi romana doğru mütevassıt merhalelerden geçen başka destanlarımızda görüyoruz. Bunlar, Türk imparaotrluklarının tarihlerine sıkı sıkıya bağlı edebî mahsullerdir.

Bu ikinci kategorideki Türk destanları, tekâmül seyirlerinin başlangıcında iken şüphesiz Kırgız ve Minusin Türklerinin halk destanlarının, Homer'in ve Lönrot'un epopelerinin vasıflarını taşıyorlardı. Fakat biz bu epopelere ancak nazarî olarak bu şekilleri izafe ediyoruz. Bugün elimizde bunların, bu ilk hakikî epope şekillerini veren metinler mevcut değildir; ancak bu tahminleri yapmaya yarıyan tarihî malûmata sahibiz.

Çok eski devirlerden itibaren bunlar hakkında tarihî kaynaklar haber veriyorsa da, bunları birer manzume halinde görmek ve tarihî hâdisatla aralarındaki münasebetleri tesis etmek teşebbüsü ilk defa Türk müdekkikleri tarafından yapılmıştır. Ziya Kökalp, profesör Zeki Velidî, profesör Fuat Körülü'nün muhtelif yazılarında Türk detanlarını sistemleştirme tecrübeleri Fuat Köprülü'nün edebiyat tarihinde ve Zeki Velidî'nin «Türk dostlarının tasnifi» adlı makalelerinde (1) son şeklini almış görüyoruz.

Bu sistemde görünen en eski Türk destanî menkıbeleri olarak «Alp

(1) Adsız Mecmua. 1931. Sayı 1, 2, 3, 5.



Ertunga»nın etrafında toplananları gösterebiliriz. Bunların Türkler tarafından tesbit edilmiş eski metinleri mevcut değildir. İlk olarak Kâşgarlı Mahmut (XI inci asırda) onu Efrasyâb ile aynı şahsiyet olarak göstermiştir; diğer taraftan Firdevsî'nin X uncu asırda meydana getirdiği büyük İran destanında da Efrasyâb, Turan kahramanı olarak gösterilmiş, ve kendisine büyük epizotlar tahsis edilmiştir.

Öyle anlaşıyor ki: Efrasyâb'ın Türk kahramanı olduğunu nakleden Şehnâme şairi bunu elbette mevcut rivayetlere istinaden yapmıştır; Kâşgarlı Mahmut ta ya mahallî rivayetlere, veya Şehnâmenin rivayetine dayanarak kitabında Alp Er Tunga'nın ismi geçtiği zaman onu Efrasyâb diye izah etmiştir; Mahmut, bize zamanında bu Tunga Alp hakkında söylenen uzun mersiye'nin kolaylıkla bugünkü şivemize çevrilebilen şu güzel kıt'a ile başlayan uzun bir mersiye'yi de nakletmiştir; meçhul halk şairi soruyor :

Alp Er Tunga öldü mü?

İssız dünya kaldı mı?

Felek öcün aldı mı?

Şimdi yürek yırtılır!

Keza, Yusuf Has Hacıp de Kudatgu Biliğinde (1070) «Türk beylerinden adı meşhur Tunga Alp Er vardı ki ona Tacikler (yani Acemler) Efrasyâb derler. Faziletli, bilgili, bir beğdi» diyerek onu hükümdarlara nümune gösteriyor.

Çok daha eski bir tarihte, Orhondaki Kök Türk âbidelerinden Bilge Kagan kitabesinde - ki 735 de yazılmıştır - hakan yaptığı işleri sayarken dokuz oğuzlardan Tongra Yılpagu'yu Tunga Tigin'in yuğunda öldürdüğünü söylüyor. Kâşgarlı Mahmudun, eski bir Türk kahramanı olarak zikrettiği Er Tunga hakkındaki mersiye'yi hatırlarsak, kitabedeki bu kaydı «Tonga Tigin'in ölümünün hatırasına yapılan yuğ merasimi» diye tefsir etmek ve Kök Türkler arasında da destanî kahraman Tunga Alp'in hatırasının yapmış olduğunu düşünmekle mümkün olur.

Profesör Zeki Velidî, her halde Şehnâmenin Efrasyabını hareket noktası alarak, ve Yunan, Hind ve Arap tarihi ve edebî kaynaklarının da yardımı ile, İranlılarla Türklerin mücadelelerinden tarihe ve detana böyle bir kahramanın hatırasını bırakacak epizotlar arayarak aşağıdaki faraziye'yi ileri sürüyor: Milâddan evvel 624 de Medyalı Keyaksoros bir Saka Türk kumandanını mağlûp edip öldürmüştür. (Şehnâmede de Efrasyâb Keyhusrev tarafından öldürülür). Türkler, bu eski tarihî hâdiseyi destanî bir menkıbe olarak muhafaza etmişlerdir. Bunun muahhar devirlere ait sızıntıları bize kadar gelebilmiştir.



Yukarıda da söylediğim gibi, şimdilik bu destanî menkıbeler mecmuasını ancak İran destanında okuyabiliyoruz.

İkinci büyük destan dairesini Kök Türk menkıbeleri teşkil ediyor. Bu daireye ait rivayetleri bize Çin tarihî menbalarından naklen Deguignes, A. Rémusat, Stanislas Julien gibi yeni zamanların Avrupa âlimleri ve Reşidettin, Ebulgazi Bahadır Han'ın eselreri gibi İran ve Türk kaynakları öğretiyorlar. Birinciler bunları doğrudan doğruya Kök Türklerin menşei veya tarihlerinin başlangıçlarını izah eden efsaneler şeklinde naklederler. İkinciler ise bu efsaneleri Moğolların tarihinin başlangıcı olarak gösterirler. Bu Menkıbeler iki epizot teşkil ederler. Birincisine menşe epizotu diyebiliriz; nesli imha edilmiş Türklerden kalan bir erkek, dişi bir kurtla yeniden Türklerin neslini meydana getirirler. İkincisi Ergenekon epizotu diye adlandırılabilir: Burada Türkleri, iltica ettikleri geçit vermez dağlar arasındaki yurtlarından (Ergenekondan), oraya sığamayacak kadar çoğalınca bir demircinin dağı eriterek açtığı yoldan, yine kurdun rehberliğiyle nasıl çıktıklarını ve etrafa yayılıp yeni bir hakanlık kurdukları anlatılır.

Tarihî kaynaklarda rivayetler halinde naklolunan bu menkıbelerde, görüyoruz ki, bir destanî edebî şekil altında, yâni epopeler halinde bize kadar gelmemişlerdir. Belki, nâdir hallerde, bazı edebî eserlere ekdenmişlerdir: Meselâ Şemsi Kâşânî - yine bir İran şairidir - Şehnâmei Cengizîsinde - ki Gazan Han'a ithaf edilmiş manzum bir Cengiz tarihidir - Cengiz ve oğullarının tarihî vakayiine medhal olarak Ergenekon menkıbesini de anlatır; fakat bu farisî manzumede tarihî kaynaklarda naklolunandan, fazla bir hususiyet, bir epik karakter görünmüyor.

Kök Türklerin tarihlerinin başlangıcına ait bu efsaneler şu itibarla destan ve mitolojo kıymetini taşıyor ki biz, bunlar vasıtasile asırların gerisinde bir kavmin ilk içtimaî konsepsiyonlarını anlamaya muvaffak oluyoruz. Kurdun, Türkler arasında totem - cedit âlâ kıymetini haiz olduğunu bize haber veren en eski tarihî vesikaları bu menkıbe fragmanları teşkil ediyor. Keza bunları bir imparatorluğun medeni, yurdlarında barınamıyan bir kavmin temaşasını - büyük bir istilâ hareketini - en umumî çizgilerle ifade etmeğe muvaffak oluyor.

Bu türlü menşe ve göç menkıbelerinin dikkate değer başka rivayetlerini «Uygur dairesi» diye anılan menkıbeler manzumesi veriyor.

Moğollar devrine ait Çin kaynakları ve Uygur ve Mogol tarihlerini görmüş olan Cüveynî, Uygurların tarihî - destanî menkıbelerine ait epey-



ce malûmat nakletmişlerdir. Bunları da bu kaynaklardan ilk çıkarıp bize tanıtan yine Visselou, Klaproth, Lumley David gibi Avrupalı âlimler oldu. Bu menkıbelerin bir kısmı yine Türklerin totem - ceddi âlâlarından bahsederler; yalnız burada, kurttan başka unsurlar da işe karışıyorlar: Uygurların ecdadı olarak mukaddes bir dağdan veyahut o dağdaki mukaddes ağaçtan doğmuş çocuklar gösteriliyor: Bunu, yerleşme ve ziraat devirlerinin başlangıcında teessüs etmiş bir toprak (dağ) ve ağaç kültürünün izleri diye mi görmek icap eder? Bu, bir mesele olarak durmaktadır.

— Arkası var —



# DAR VE UMUMÎ İZAFİYET NAZARİYELERİ

## ve

## TENKİTLERİ

Dünyanın esir içerisindeki sür'atini ölçmek için Michelson tarafından yapılan tecrübenin bir netice vermediğini söylemiş ve istenilen netice elde edilemeyince, ilmî nazariyelerde değişiklikler yapıldığını ve dar izafiyet nazariyesinin ortaya atıldığını dokuzuncu sayıda etraflıca anlatmıştık.

Dar izafiyet nazariyesi muhtelif tarzlarda ifade edilebilir. Bunlardan Galile izafiyetinin ifadesine benziyen şudur:

Bir sistemin muntazam müstakim harekette olduğu, o sistem içerisinde yapılan optik tecrübelerle meydana konulamaz.

Galile izafiyetine göre, bir sistemin muntazam müstakim harekette olduğunu mekanik tecrübelerle meydana koymak imkânsızdı ve neticesile mekanikte mutlak bir hareketten ve mutlak bir sür'atten bahsedilemiyordu; yani bir sistem sükûnettedir veya verilen bir sür'atle harekettedir diyebilmek için bu sistemi, sabit farzedilen bir referans sistemi ile mukayese ediyorduk. Dar izafiyet nazariyesi ortaya çıkıncıya kadar hareketteki bu izafiliğin yalnız mekaniğe münhasır olduğu zannediliyor ve mutlak hareketin optik tecrübeleri ile meydana çıkarılabileceği ümit ediliyordu.

Yukarıda ifadesini verdiğimiz dar izafiyet nazariyesi bize bu ümidi de bırakmamızı ve bir cismin mutlak hareketinden bahsetmek ve bu hareketin sür'atini ölçmeğe yeltenmekten vazgeçmemizi söylüyor.

Optik tecrübeleri neticesinde elde edilen bu nazariye, mekanikteki izafiyet nazariyesinin aynı gibi görünmekle beraber, ondan, aşağıdaki noktalarda ayrılır:

1 — Mekanikte bir Galile sistemine nazaran muntazam müstakim



harekette olan bir cisim, birinciye nazaran sabit sür'atle hareket eden ikinci bir Galile sistemine göre de muntazam müstakim harekettedir, fakat sür'ati farklıdır ve sür'atlerin terkinde:

$$V = v + v' \quad (1)$$

Kanunu caridir. Yani ikinci Galile sisteminin birinciye nazaran sür'ati  $v$  ve hareket eden cismin, ikinci sisteme nazaran sür'at  $v'$  ise, birinci sisteme nazaran olan  $V$  sür'ati,  $v$  ve  $v'$  nün cebri mecmuuna müsavidir.

Bunu pratik bir misal ile anlatalım: Bir vagon, rayler üzerinde saatte elli kilometre sür'atte iken, vagon içerisindeki bir şahıs da, vagona nazaran, saatte beş kilometre sür'atle ve hareket istikametinde yürüse bu şahsın raylara nazaran sür'ati elli beş kilometre olur.

Halbuki optik tecrübelerinden çıkan dar izafiyet nazariyesine göre, sür'atlerin cem'i kanunu:

$$V = \frac{v + v'}{1 + \frac{vv'}{c^2}} \quad (2)$$

Şeklini alır. Buradaki  $c$ , ziyanın boşluktaki sür'ati, yani saniyede üç yüz bin kilometrelik bir sür'attir.

Bu son formül, her ne kadar optik tecrübeleri ile elde edildi ise de mekaniğe de teşmil edildi ve mekanikteki sür'atlerin cem'inin de aynı kanuna göre olması icap ettiği, yalnız ziyanın sür'ati çok büyük olduğundan bu kanunun mekanikte keşfedilemediği kabul edildi.

Yine bu formüle göre,  $c$  den daha küçük veya  $c$  ye müsavi olan her hangi iki veya daha fazla sür'ati cemederek ziyanın sür'atini geçmeğe imkân yoktur. Çünkü (2) formülünde  $v$  ve  $v'$  yerine  $c$  den küçük veya  $c$  ye müsavi adetler konunca  $V$  nin  $c$  den küçük veya  $c$  ye müsavi olacağı matematik olarak ispat edilebilir.

Bu vaziyete göre, dar izafiyet nazariyesinde, bir istasyondaki lâmbadan çıkan ziya ile hareketteki bir lokomotifin projöktöründen çıkan ziyanın, yerde duran bir adama nazaran sür'atleri aynidir; çünkü ziyanın sür'atini  $c$  lokomotifin sür'atini  $v$  ile gösterir ve bu sür'alteri (2) formülüne göre cedersek  $V$  için  $c$  ye müsavi bir kıymet buluruz. Halbuki klâsik izafiyette, yani Galile izafiyetinde lokomotif projöktöründen çıkan ziya ileriye doğru daha hızlı, geriye doğru daha yavaş gider.

2 — Dar izafiyet nazariyesine göre enerji ve madde arasında bir mu-



adelet vardır, ve  $m$  gram madde  $\frac{1}{2} m c^2$  kadar enerjiye (erg cinsinden) muadildir. Maddenin yok olmasile enerji ve enerjinin yok olması ile madde hasıl olabilir. Bu vaziyete göre enerjisi artan bir cismin kütlesi artar, meselâ bir cismin ısıtılması o cismin ağırlaşmasını icap ettirir, yalnız cismin ağırlığı o kadar az değişir ki bu değişmenin, en hassas terazilerle bile meydana konmasına imkân yoktur.

3 — Klâsik mekanikte bir cismin kütlesi değişmez ve cismin sükûnette veya harekette olmasına bağlı değildir. Halbuki, dar izafiyet nazariyesine göre cismin sükûnetteki kütlesi  $m_0$  ise,  $v$  sür'atle hareket ettiği vakitki  $m$  kütlesi :

$$m = \frac{m_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \quad (3)$$

Formülile verilir. Bir cismin kütlesinin hissedilebilir derecede değişmesi için, (3) formülünde kolayca görüleceği gibi, ( $v$ ) sür'ati oldukça büyük olmalıdır ki (hiç olmazsa saniyede birkaç bin kilometre)  $\frac{v^2}{c^2}$  kesri 1 in yanında ehemmiyet kazansın. Böyle büyük sür'atler, radyo aktif cisimlerin neşrettikleri elektronlarda vardır; ve bu elektronların kütlelerinin sür'atle değiştiğini ve bu değişmenin (3) formülüne uyduğu, tecrübe ile tahkik edilmiştir.

### Genel izafiyet nazariyesi

Dar izafiyet nazariyesi bir cismin sükûnette mi, yoksa muntazam müstakim harekette mi olduğunun optik tecrübeleri ile de meydana çıkarılamıyacağını bildiriyor. Demek oluyor ki, sükûnet ile muntazam müstakim hareket arasında ilmî bakımdan hiç bir fark yoktur ve mutlak sükûnetten bahsedilemez.

Acaba hareket muntazam müstakim olmazsa ne olur?

Bunu, hayatta her gün karşılaştığımız aşağıdaki hâdise bize bildirir: Bir tramvay veya otobüste gittiğimiz vakit, sür'at sabit olduğu müddetçe kendimizi evde oturduğumuz gibi hissederiz; yalnız rayların veya yolun bozukluğundan gelen zıplamaları duyarız. Mükemmel bir yol üzerinde sür'ati tam sabit bir nakil vasıtası içerisinde giden bir adam, harekette olduğunu ancak etrafındaki eşyanın geri gitmesile anlar. Eğer arabanın her tarafı kapalı ise, yani dışarıdaki cisimler görünmüyorsa, hareketle sükûnet arasında bir fark yapmak imkânı kalmaz. Fakat sür'at değiştiği anda mesele değişir, araba yavaşlarken, içerisindeki insanlar ve eşya ileri doğru fırlar; araba hızlanırken içerideki insanlar ve eşya geri fırlar ve bu



fırlamalar, bize, sür'atin değiştiğini haber verir. Demek oluyor ki, pencereleri olmıyan bir araba içerisindeki bir şahıs, arabanın sür'atinin değişmelerini hissedebilir. Acaba hakikat tam böyle mi?

Bu meseleyi Einstein etraflıca münakaşa etmiş ve sırf kendi eseri olan ve insan dehâsının yapmış olduğu terkiplerden en mükemmeliyi teşkil eden genel izafiyet nazariyesini ortaya atmıştır.

Einstein'in fikrine göre, ki, bu fikre iştirak etmemek hali tasarlanamaz; araba içerisindeki bir şahıs, sür'at değişmelerinin de farkına varamaz. Bunun için penceresiz bir araba içerisinde bulunan bir adamın, birdenbire ileri fırladığını farzedelim. Adam, biraz evvel muhakeme ettiğimiz gibi, arabanın sür'atinin azaldığına hükmedebilir. Fakat verdiği bu hüküm doğru mudur? Kendisinin ileri fırlayışının başka bir sebebi olamaz mı? Einstein, bu meseleyi münakaşa etmiş ve göstermiştir ki adamın ileri fırlaması, arabanın önünden büyük bir kütlenin geçmiş olmasına ve bu kütlenin kendisini ileri doğru çekmiş olmasına da atfedilebilir.

Demek oluyor ki, bir cazibenin yaptığı tesir ile, bir sür'at değişiminin yaptığı tesir aynidir. Einstein, bulduğu bu neticeyi aşağıdaki tarzda ifade etmiştir ki, bu ifade, genel izafiyet nazariyesinin esasını teşkil eder:

Bir cazibe sahası ile bir tacil sahası (sür'at değişmesi sahası) yekdiğerine muadildirler ve bir cismin, değil muntazam müstakim harekette oluşu, sür'ati değişen bir harekette oluşu bile mutlak surette meydana çıkıramaz. Çünkü sür'ati değişen harekette bir cisimle, yerinde duran, fakat bir cazibe sahası içerisinde olan bir cisim arasında hiç bir fark yoktur.

Bu söylediğimizi aşağıdaki misal daha iyi anlatır:

Evvelâ, dünya üzerinde yani arzın cazibe sahası içerisinde bulunan kapalı bir oda düşünelim, bu oda bir fizik lâboratuvarı haline getirilmiş ve içerisine bir fizikçi hapsedilmiş olsun. Bu fizikçi, muhtelif cisimleri bıraktığı vakit, bu cisimlerin tavandan yere doğru düştüklerini ve paralel hatlar çizdiklerini görecektir, lâboratuvarın bir cazibe sahası içerisinde olduğuna hükmedecek, hattâ bu cazibe sahasının şiddetini bir rakkas ve bir kronometre ile ölçebilecektir.

Bu lâboratuvarın aynı ikinci bir lâboratuvar (yani kapalı oda) düşünelim. Bu ikinci lâboratuvar, kâinatta, her cisimden uzak olsun, yani hiç bir cismin cazibe sahası içerisinde olmasın ve sükûnette (sabit yıldızlara nazaran) bulunsun. Bu odada tavan ve yerden bahsedilemeyecektir. İçerisindeki fizikçi, odanın herhangi bir yerinde muvazenette bulunacak, en ufak bir adale kuvvetile odanın herhangi bir tarafından diğer



tarafına gidebilecektir. Odada bir cisim bırakıldığı vakit, bu cisim düşmiyecek, bırakıldığı yerde duracaktır. Duvarlardan birine asılı bir rakkas sallanmıyacak, nerede bırakılırsa orada duracaktır.

Şimdi herhangi bir haricî kuvvetin bu odayı harekete geçireceğini ve hareketinin daima hızlandığını (bir tacili olduğunu) farzedelim. Hareket istikametine göre, önde olan duvar tavan, arkada olan döşeme hassalarını kazanacak. Fizikçi döşemeye doğru fırlıyacak ve orada ayakta durmaya mecbur olacak. Bırakılan cisimler, tıpkı dünya üzerindeki lâboratuvarda bırakılanlar gibi, paralel hatlar çizip düşecek. Tavana asılı bir rakkas rakıslar yapacak ve bu rakıslarla hareketin tacil miktarı ölçülebilecek, velhasıl lâboratuvar, bir cazibe sahası içerisinde bulunan birinci lâboratuvarın hassalarını kazanacaktır.

Görüyoruz ki, birinci lâboratuvarla ikinci arasında ilmî bir fark yapmamıza imkân yoktur.

Genel izafiyet nazariyesi ilmin inkişafına, bilhassa cazibe sahalarının hassalarının artmasına çok yardım etmiştir. Her cazibe sahası tacilli bir hareket sahasına muadil olduğuna, tacilli hareketlerin hassaları da bilindiğine göre, bir cazibe sahasının hangi tacil sahasına muadil olduğu aranır, o tacil sahasının hassaları cazibe sahasına da aittir. Bu tarzda cazibe sahalarının bazı hassaları bulundu, meselâ ziya üzerine tesir etmesi icap ettiği görüldü. Bu vaziyete göre bir ziya şuaı bir cismin yanından geçerken, o cismin cazibesinin tesirile bükülür.

Genel izafiyetin esasları kurulduktan sonra iki yoldan gidilebilir:

1 — Hesaplar ve muhakemeler klâsik mekanik prensiplerine göre yapılır.

2 — Hesaplar ve muhakemeler dar izafiyet nazariyesinin ortaya attığı yeni prensiplere göre yapılmıştır.

Âlimlerden genel izafiyet üzerinde çalışanların hemen hemen hepsi dar izafiyeti daha evvel kabul ettikleri için şimdiye kadarki çalışmalar ikinci yoldan yapılmıştır.

### Tenkidler

Dar ve genel izafiyet nazariyelerinin nasıl ortaya çıktıklarını anlatıldıktan sonra, bunların kabul edilmelerinin zarurî olup olmadığını ve bilhassa kabullerinin bizi tenakuzlara sevkedip etmediğini araştıralım:

Evvelâ dar izafiyetin ortaya çıkışı «esir» mefhumu ile ve dünyanın esir içerisindeki sür'atının aranması ile sıkı bir tarzda alâkaadrdır. Aca-



ba esir hakkında ileri sürülen fikirler, kabul edilmesi zarurî fikirler midir? Bu kadar tuhaf hassalara sahip olan esirden kurtulamaz mıyız? Ziyanın intişarı için muhakkak esir mi lâzımdır?

Birçok tecrübeler, ziyanın peryodik bir hareket olduğunu, ve bu hareketin fezâda, maddesiz yerde bile intişar ettiğini göstermişlerdir. Bu intişarı denizdeki dalgaların intişarına veya sesin havadaki intişarına her ne kadar benzetebilirsek de, başka tarzda hareket etmemiz için bütün yollar kapanmış değildir.

Ziyanın yalnız başına, esir gibi mevhum bir vasata ihtiyaç olmaksızın, intişar edebileceğini kabul etmekliğimize hiç bir mâni yoktur. Dalgalar suda, ses havada intişar ediyor diye, ziyanın muhakkak bir şey içerisinde intişar etmesi icap edeceğini düşünüp, boşluğun esir ile dolu olduğunu kabul etmek insan kafasının tabiat hâdiselerini anlamak bakımından gösterdiği âcizliğin yeni bir delilidir. İnsan daima tabiatı, kendi kafasında modellere uydurmak ister, bunun için ziyayı, esir gibi külesiz, mukavemetsiz acayip bir vasatın hareketi ile izaha kalkmıştır. Acaba böyle bir vasatın mevcut olabileceğini kabul etmek ziyanın kendi başına intişar edebileceğini kabulden daha mı makuldür?

Ayrıca esirin mutlak sükûnette olduğunu, semavî cisimlerin ve bilhassa dünyanın esir içerisinde harekette olduğunu kabul edip dünya üzerindeki esir rüzgârının sür'atini ölçmeğe kalkmak ve bu sür'at bulunamadı diye ortaya yeni bir nazariye atmak ne dereceye kadar doğrudur? Esir rüzgârının sür'ati bulunamayınca esirin mevcudiyetini inkâr etmek daha basit ve daha doğru olmaz mı idi?

Dar izafiyet nazariyesinin bizi tenakuzlara sevkettiğini, meşhur Fransız âlimi Paul Painlevé aşağıdaki gibi ispat etmişti:

Bir istasyondan bir trenin kalktığını ve sabit sür'atle muayyen bir yere gidip oradan geri döndüğünü ve yine tekrar sür'atle istasyona geldiğini farzedelim. Bu esnada, dar izafiyet nazariyesine göre, zaman inbisat edecek ve trendeki yolcular için seyahat meselâ iki saat sürmüşse, istasyonda duran bir şahıs için aynı seyahat daha fazla, meselâ iki saat on dakika sürmüş olacaktır. Bu muhakeme, istasyondaki adamın yaptığı muhakemedir.

Tren içindeki yolculardan biri de şöyle düşünebilir: İstasyon, trene nazaran harekete geçti, muayyen bir yere kadar gitti, orada durup geri geldi ve bu seyahat, harekette olan istasyon için iki saat on dakika sürdüğüne göre, sükûnette olan tren için daha fazla sürmelidir, halbuki netice öyle değildir, seyahat tren için iki saat yani daha az sürmüştür.



Bu ikinci muhakeme doğrudur, çünkü bizzat dar izafiyet nazariyesi, hareketin izafî olduğunu kabul ettiğine göre, trenin harekette, istasyonun sükûnette olduğunu kabul ile, istasyonun harekette, trenin sükûnette olduğunu kabul arasında hiç bir fark yoktur.

Paul Painlevé'nin bu tenkidine karşı Einstein demiştir ki, tren gittiği müddetçe ve geri döndüğü sırada sür'at sabit olduğu müddetçe, yukarıdaki muhakeme doğrudur. Fakat dönüm noktasında sür'at sabit olmadığı için o anda ne gibi hâdiseler olduğu ve saatlerin nasıl işlediği bilinemez ve fark buradan gelir.

Bunun üzerine Painlevé hatâsını kabul etti.

Painlevé bu kadar basit bir tenkidin önünde gerilemekle çok hatâ etti, çünkü trenin geri dönmesi esnasında ne gibi hâdiseler oluyorsa,, istasyonun trene nazaran izafî hareketi trenin istasyona nazaran olan hareketinin aynı olduğundan, istasyonun geri dönmesi esnasında da aynı hâdiseler vukubulur, ve netice değişmezdi. Ayrıca muhakemenin verdiği zaman farkı, eğer hakikaten dönme noktasındaki hâdiselere tâbi olsaydı, tren iki misli yol gittikten sonra aynı tesirlerle geri çevrilse idi, aradaki zaman farkının aynı kalması icap ederdi, halbuki dar izafiyet nazariyesine göre bu zaman farkı iki misline çıkar.

Ayrıca bizzat Einstein, genel izafiyet nazariyesini dar izafiyet nazariyesinin yardımile tevsi ederek kâinata ait umumî bir muadele elde etmiş ve bu muadelenin hallinde zaman ve mekânın birbirinden ayrıldıklarını, yani mutlak karakterlerini tekrar iktisap ettiklerini bulmuştur. Bu vaziyette Einstein âdeta kendisi ile tenakuza düşüyor, bir taraftan zaman ve mekânın birbirine bağlı olduğu fikrinden hareket ediyor, diğer taraftan kâinatta zaman ve mekânın ayrı olduğu neticesine varıyor.

Şunu da söyliyelim ki yine Einstein'ın kendisi, bütün çalışmalarının sonunda esirin inkârı neticesine varmıştır.

Bu bakımdan, dar izafiyetin atılması ve tekrar Galile izafiyetine dönüşmesi zarurî gibi görünmektedir.

Genel izafiyet nazariyesine gelince, bu nazariyenin de esaslarını muhafaza ederek, inkişafını Galile izafiyetine göre yapmak, yani bütün yapıları yıkıp yeni bir bina kurmak lâzımdır.

**Nusret KÜRKÇÜOĞLU**



# H A S A D

Oyunlar daha kesilmeden  
Akşamlar düřtü bahçelere.  
Ne mahmur gözlerde uykuları,  
Ne rüzgâr doldu eteklere..  
Oyunlar daha kesilmeden.

Harman kaybetti şarkısını  
Ekinler yerde darmadağın  
Geceler doldu gözlerime  
Ben yolcusu meçhul yolların..  
Harman kaybetti şarkısını.

Ölümdür çalan kapımızı  
Olgun meyvalar düřtü suya  
Şimdi ağaçlar, şimdi sular  
Dalmıyor o eski uykuya  
Ölümdür çalan kapımızı.

Hasada varmıyor başaklar.

Sabahattin KUDRET

## Dağlar ve evler

Karşiki dağları kestim orta yerinden  
Zıplayarak kaybolan bir köstebek yolu ile  
Göğüs geçiren mağaradan başka  
Bir şeyler çıkmadı içerisinden.  
Karşiki evleri böldüm orta yerinden  
Vıcık vıcık insan fışkırdı içerisinden  
Ve yumak yumak hikâye.

BEDRİ RAHMİ



# GAZEL

o dem ki aks-i ruhun fecr-i cām-ı âle değer  
harîm-i bezm-i emel pertev-î cemâle değer

bu ayrılık bize bir öyle neşve verdi kim ah  
firâk günlerimiz leyle-î visâle değer

görür cihanı gönül çeşminin hayâlinde  
meali kaşlarının tabîş-î hilâle değer

o şuhsun ki kemâlinde hüsn-ü ânın tam  
feza-yı aşka tulûun senin hayâle değer

ne çare olsa da rüsva tahammül eyler dil  
siyâh gözleri midhat bu kîl-ü kale değer

# GAZEL

görünce sâgar-ü sahbayı kan olur meclis  
çekince cāmı gözünden nihan olur meclis

o rütbe cuşîş-i aşkıyle mest olur ki gönül  
elest bezmine benzer bir an olur meclis

bu bâde yükseliyorken alev alev tutuşur  
çıkınca lebleredek pür-figan olur meclis

şarâb sû gibi aktıkça yâr güldükçe  
bahâr-ı şevk açılır gülistan olur meclis

o şûh lûtfunu midhat esirgemezse eğer  
yaman olur deli gönlüm yaman olur meclis.

Midhat SERTOĞLU



# AŞIK HÜSEYİN

— Salâhattin KANDEMİR —

— İşte beni bu hala goyan emmimin gızıdır,

Ne yapah, Allahın tahdiri bu...

Bana bu sözleri söyliyen adam, Kırşehirde bir hanın kahvesinde saz çalan Âşık Hüseyindi. Etrafını saran dört beş geveze gencin ortasında, sıkıldığını belli etmemeğe çalışarak, başından geçeni kim bilir kaç yüzüncü defa tekrar ediyordu. Bana yanında yer verdiği zaman sazını masanın üstüne koymuştu. Bu saz, küçük karınlı kısa saplı bir Anadolu çalgısıydı.

Çayını içerken ona bakıyordum. Yaşı 20 ile 30 arasında vardı. Bir şehirli çehresinde her yılı değilse bile iki üç yıllık farkları görmek mümkündür. Fakat Anadolu köylüsünün yaşı onar, hattâ on beşer senelik farklarla yüzünde okunabilir.

Ablak bir çehre, güneşin altında dura dura rengini kaybetmiş kırmızı yanaklar.. iki küçük ve kapkara göz.. dar bir alın ve yusuvarlak tam bir bir baş.. her zaman gülümsemek için yayılmış, kalın dudaklı ve büyükçe bir ağız.. bembeyaz dişler... Kısa ve kalın boynunun tam göğse bitişik yerinde kenarları artık dikiş tutmaz olmuş mavi mintanı bir tek iri beyaz düğme ile ilikli... sağ omuzunun üstünden dirseğe kadar şahrem şahrem ayrılmış olan bu mintanın arasından esmer teni görünüyor.

Bardağı bütün avucile sımsıkı tutarak çayını yudum yudum içerken bana gülümsüyor ve müteşekkir bir edâ ile, bu bardah çoh iyi geldi, diyor... Ötekiler, köylü mü, kasabalı mı oldukları ilk bakışta pek de iyi anlaşılamıyan kabak kafalı delikanlılar, Hüseyini mütemadiyen sıkıştırıyorlar :

— Haydi Hüseyin, saz çal bize...

Hüseyin onlara, beni ima ederek, canım, aceleniz ne; der gibi ve yine aynı temiz gülümseyişle bakıyor...



Ben artık bir şey demeden onu ve etrafı tetkik etmeğe başladım. Tavanda asılı eski, büyük bir lâmbadan sızan zayıf ışıklar altında kendimi kervanlar devrinde mola vermiş bir yolcuya benzettim. Her şeyde mazi rengi var, her tarafta eski günleri, dünkü hayatı, orta zamanı hasrelte düşünen çehreler görünüyor... Kalın çam direklerinin üstüne oturmuş, hayır, çökmüş olan tavan, her halde birkaç asrın hâyü huyunu dinlemekten olacak, simsiyah bir abanoz rengine bürünmüş, duvar kenarlarına yamru yumru tahtalarla tutturulmuş geniş peykeler, cami merdivenleri gibi mermerleşmiş ve aşınmış... Kalın kerpiç duvarlar kim bilir kaç yüzüncü defa sıvanmış olacak ki her tarafı kamburlaşmış ve badananın rengi beyazdan başka herhangi bir renge benzetilebilecek hale girmiş... Toprak zemin, sürülmüş bir tarafının üstünde gezer gibi insanın ayaklarına takılacak derecede irili ufaklı tümseklerle dolu...

Kahve tezgâhının abanoz parmaklıkları arasından içi geçmiş bir yarım karpuz halindeki ocağı görüyorum. Burada sakallı bir adam fincanları yıkıyor, tabakları duvarda asılı bir bezle kuruluyor ve arada bir, şekerli hazır.. diye bağırırdıktan sonra, peykenin kenarına bırakmış olduğu cıgaradan bir nefes daha çekiyor. Sonra eline aldığı tebeşirle duvardaki büyük kara tahtaya çivi yazısı yazan bir sümer kâtibi gibi dikkatli ve ağır hareketler yaparak birtakım işaretler koyuyor.

Yine gelen müşteriler var. Zayıf, bir keçi yavrusu kadar çevik, solgun benizli, fakat cin gözlü garson, başındaki eski ilkmektep kasketini arada bir giyip çıkararak ince sesile yeni gelenlerin emirlerini ocağa bildiriyor :

— Şekerli üç.. okkalı olacakmış...

Yeni gelenlerin içinde köylüler, kasabalılar ve daha uzak yerlerden gelmiş benziyen çehreler görünüyor. Hepsi de yorgun, ağır hareketli, sükûtî insanlar... Hepsinin de görünüşünde benim gibi birkaç asır yaşamış bir adam hali var...

Hüseyin sazını aldı. Birkaç defa teller üstünde şöyle bir dolaştıktan sonra peykenin üstüne bağdaş kurdu. Ayağındaki pantolondan dizkapakları, kim bilir kaç kilometre yol yürümüş olan çarıklarından tabanları görünüyordu. Şimdi kendini saza vermişti. Yanında hiç kimse yokmuş ve hiç kimseye bakmıyormuş gibi idi...

Bir ay doğdu bu gez benim alnıma

Sıga kollarını da dola benim boynuma

Bir gece daha misafir et koynuna

Sabah oldu deye kaldırma beni...



Tatlı ve titrek bir sesteki bu... sazın tellerinden çıkan kesik, tok nağmelerle mükemmel surette akort oluyordu. Bu sesi ben, hemen her Anadolu şairinden, dağlarda gezen çobanlardan dinlemiştim. Onlarda tabiatın bağrından sökülerek gelen iç dünyaya ait derin bir hüznün ve anlaşılabilir bir sadelik vardır. Bu sesler, bir step kadar engin, bir sıcak gün kadar ağır, toprak yollar gibi geniş kıvrıntılı, yalnız süslü duvarları kalmış olan Selçuk hanları gibi viran ve mağmumdur..

Aşağıdan gelen yârime benzer  
Daramış zülfünü geline benzer  
Boyuna bosuna kurban olduğum  
Çimenli yaylânın gülüne benzer...

A... Hüseyin ağlıyordu şimdi... Fakat bu bir ağlama değildi. Bu yaşlar, su kenarlarındaki ihtiyar söğütlerin dallarından sızan ve iri iri toprağa düşen damlalara benziyordu.

Gölün başına bir çift güvercin geldi.  
Sıyrıldı pınara bir güzel indi,  
Çıkardı koynundan bir elma verdi,  
Sandım, yalan dünya hep benim oldu...



— Emmimin gızı çok güzeldi. Ona güççüh yaştan vurgundum ben... Barabar oynardih, barabar gezerdih... Emme çok iyi, canlı, gıvrah bir gızdı bu gız...

Ben çobanlıh ediyordum.. Çiçek dağı benim yaylâğımdı.. a..h, bilsen o Çiçek dağını bilsen... Orada gecelerdim. Fatusu düşünür, zari zari inlerdim. Na bu gozlerimden hemî yaşlar ahardı... Sen ne diyon a bilâder. Şu goyunlar yoh mu goyunlar, imanım hakkı için onların bile ağladığını bilirim ben...

Gözleri artık bizi görmüyordu ve onlar birdenbire büyümüşü. Ay ışığında ufka dalan bir köy evinin penceresi gibi derin ve karanlıktı bu gözler...

Hepimiz ona bakıyorduk...

— Sonra, bana ehanet ettiler. Beni yüreğimden vurdular. Ben eskerdeyken Fatusu gandırdılar. Hüseyin öldü, bir daha geri gelmiyecek. Sen nidecen o ilin çobanını dediler... Gumru Fatus, geceleri hep gu.. gulamış, vuruh geyikler gibi ağlamış, bezgin bezgin yaşlar dökmüş, emme velâkin babası, gardaşları üstelemişler, gızı sındırmışlar... O da nitsin,



guzu kimi boyuncuğunu bükmüş, gaderim bu imiş, demiş ve o oğlana varmış...

Hüseyinin boynu kendiliğinden bükülmüştü. Söz söylerken hemen hıçkıracaktı gibi sesi titremeğe başlamıştı.

— Ben, işte böyle kaç yıl var ki köy köy, gasaba gasaba dolaniyom, ciğerimin sızısını sazıma akıtıyom... Nideyim a efendi...

Doğudan esen doğu yelimi  
Benim gönlüm divane mi deli mi  
Durur durur yar göğsünü geçirir  
Yohsa bugün ayrılığın günü mü...



Meğer Âşık Hüseyinin uğradığı bu felâket onun yalnız şahsına mahsus değilmiş... Hüseyinin köyü de yıllarca evvel başka türlü zulümlere uğramış... Bunlar, Dulkadirli boyundan imişler. Osmanlı imparatorluğunun uzun süren istilâ muharebelerinde Dulkadirli bir kaç defa hiyanet görmüşler, Maraş ve civarındaki yaylâklardan bir kısmı çıkarılmış, yahut oralardan ayrılmaya mecbur olmuşlar, bir kısmı Kırşehir havalsine gelip yerleşmiş. Bir kısmı daha başka yerlerde vatan tutmaya çalışmış... Şimdi, Çiçek dağının cenup eteklerinden başlayarak kibleye doğru uzanan step mintakasında bunlar parçalanmış bir halde yaşıyorlar. Hüseyinin köyü, işte bunlardan birisidir.

Türk ırkına mahsus tazeliği ve saflığı hâlâ yaşıyan ve yaşatan bu köyler, beş asır kadar süren imparatorluk idaresinde diline, dinine, ananesine yabancı her şeyle mücadele ede ede sonunda steplerin koynaun kendini salıvermiş...

Şimdi Hüseyin, yalnız bir şeyin hulyasını taşıyor.

Fatuşu tekrar ona vereceklermiş... Neden mi? O bunu bilmiyor, fakat seziyor. Diyor ki:

— Artık yeryüzünde gotülük kalıyor, köyümüz kimseye boyun eğmiyor, mer'âlarımızdaki sürüleri basan derebeyi yoh... Ben seni, sen de beni anlıyoruz... Dağda esen havada zulüm gohusu tütüyor... Eski günlere artık dönmiyeceğiz. Değil mi a efendi...



Hüseyin, bu imanla şimdi köy köy dolaşıyor. İki yıl sonra ona Nevşehirde rastladım. Aynı Hüseyin, aynı saf âşık, aynı derbeder sevdalıydı



o... Fakat Hüseyinin bu sefer bana bakışlarında belli etmemeğe çalıştığı bir sitem gizliydi... Gözlerime bakamıyor ve bana, çay içelim mi? diye bir teklifte bulunmuyordu...

Sebebi ise, her halde şu olacaktı: Ben ona, sevgilisini kendisine vermeleri için bütün kuvvetimle çalışacağımı vadetmiştim. O da bana inanmıştı. Halbuki, Türk köylüsüne düşünmeden vaidde bulunmanın acılığını evvelce sezememiştim. Şimdi, ne vakit bir köy türküsü dinlesem, gözümün önüne Âşık Hüseyin gelir ve vadini tutmıyan bir adam pişmanlığı ile içimde derin bir sızı duyarım...

---



# SENEKA<sup>(1)</sup>

Felsefenin vazifesi insanlara nasihat etmektir. İnsan, hatâlarını bil-meyince onları tashihe çalışmaz. Evvelâ hastalığı keşfedip, sonra devâ-sını düşüneceksiniz. Bazıları fazihalarile iftihar ederler. İnsan, fenalığı fazilet addedince, onu tedaviden çok uzaktır. Kendinizi itham etmeyi öğrenin. Kendi kendinizin evvelâ müttehimini, sonra hâkimi, nihayet avu-katı olun. Hattâ icap ederse kendinizi tecziye edin.

Felsefe kelimelerde değil, vâkıalardadır. Vazifesi, hoşca vakit geçir-meğe yaramak, can sıkıntısının tatsızlığını gidermek değildir. Fakat ruh-ları yeiden inşa etmek, tarzı hareketlere istikamet vermek, fiilleri tan-zim etmek, insana ne yapması ve yapmaması lâzımgeldiğini öğretmek, kendi kendisinin rehberi ve delili olmasını göstermektir.

Bir şehir halkı, İskendere, topraklarının bir kısmını ve mallarının ya-rısını veriyorlardı. İskender onlara: «Ben, Asyaya sizden bir şey almak için gelmedim, fakat hoşuma giden şeyleri size bırakmak için geldim» dedi. Felsefe de İskender gibi diyor ki: «Ben, sizden fazla olan zamanınızı almak istemiyorum. Benim size bıraktığım şeyle siz iktifa edin.»

Rüyalarını anlatmak için uyanık olmak lâzımdır. Fazihalarını itiraf için onlardan kurtulmuş olmak lâzımdır. O halde uyanalım ,çünkü ha-tâlarımızı itham etmek istiyoruz. Bizi uyandıracak felsefedir. Yalnız o, bu derin uykudan bizi çıkaracaktır.

Saklanmak ve insanların gözünden, kulağından kaçmak neye yarar? İyi bir vicdan şahitler ister. Fena vicdan bir çölde bile titriyecektir. Eğer fiilleriniz namuskâr ise, bilinmelidir. Aksi takdirde onun bilinmemesi neye yarar?

Ef'alinin hakikî hâkimi halk değil, kendinizsiniz. Fâsit insanların

---

(1) Romanın inkirazını söyleyen ve hiristiyanortaçağ insanlığını ha-ber veren Seneka artık eski dünyanın insanı değildir. Bu günün insanı yâ-ne «Olimpiyad ilâhları» nı arıyor.

H. Z. Ülken



dostluğu ancak fesat kuvvetile kazanılır. Bu kadar övülen bir felsefe, bütün san'atlere faik olan bu san'at, ne fayda temin eder? Kendi hakkındaki hükmü başkaları hakkındaki hükme tercih etmek, insanlara ve ilâhlara karşı korkuyu ayaklar altına almak, hâsılı elemi yenmek ve ona nihayet vermek yollarını öğretir.

Bir defa kazanılan hikmet, her zaman içindir. Faziha, ruhta kolaylıkla kaybolan bayağı bir nebattır. Fazilet orada toprağını bulur. Tedricen kök salar. O, tabiatın nizamına uygundur, faziha o nizama düşmandır.

Felsefe, kalbinizin derinlerine nüfuz etsin. Nutuklarınız ve yazılarınızla terakki ettiğimize hükmetmeyiniz. Belki kalbinizin metaneti ve arzularınızın azalması ile hükmediniz. Varsın, bir kısım insanlar nutuklarıyla bir meclisin alkışlarını, veya yüzlerinin parlaklığı ile uyuşuk bir gençliğin dikkatini çekmek isteyenler! Felsefe, söylemeyi değil, yapmayı öğretir. Herkesin kendi kaidesine uygun hareket etmesini, ilşerin (fiillerin) sözleri tekzip etmemesini, hayatın heyeti mecmuasının aynı renk ve kuvveti muhafaza etmesini talep eder. En büyük cehd, hikmetin en büyük delili gidişimizle sözümüzü tanzim etmek, ve insanı âhenkdar bir bütün yapmaktır. Ona kim ulaşabilecek? Pek az kimse... Hele bir kısmı buna pek zorlukla muvaffak olur.

Her cihetten korunalım; istihfaf ve takdiri uyandırmaktan çekinelim. Felsefe, bizim sığındığımız yer olsun.

Mümkün olduğu kadar felsefenin sığınağına giriniz. Bu mihrapta emin, veya hiç değilse daha az tehlikeye maruz olacaksınız. Hikmet sizin fazihalarınızı tashih etsin. Fakat başkalarının fazihalarına hücum ettirmesin. Şa'saasız ve başkasını rahatsız etmeden insan hakim olabilir.

★ ★

Saadetinizi bedenın kuvveti ve güzelliği üzerine tesis etmeyin. O, zamanla makvolmıya mahkûmdur. Bize asla tereddi etmiyen bir hayır lâzım. Her hayra faik olan bu hayır nedir? Ruhunuz. Fakat doğru, büyük ve faziletli bir ruh. Böyle bir ruh, beşerî bir vücutta Allahın tecellisidir. O, Roma şövalyesinde olduğu gibi, biraz evveli de bir kölede de olabilir.

Fânîler! Siz bir nokta üzerinde yüzüyorsunuz. Bir nokta için kavga ediyorsunuz. Bir nokta üzerinde daima görülmiyen saltanatlar kuruyorsunuz.

İnsanda methe şayan olan ciheti methediniz: Bu da, asıl insana ait olan, onunla kalacak olan şeydir. İnsanda daim olan ruh, ve ruhta daim olan hikmettir.



Hatâlarımızın ve vehimlerimizin membaı, hiç bir zaman asıl insan üzerine muhakeme yürütmememizdir. Biz daima onu tezyinatile karıştırıyoruz. İnsan hakkında hakikî ve âdil bir hüküm vermek istiyor musunuz? Onu çıplak bırakınız. Onu mal ve mülkünden, unvan, mevki ve şöhretinden, talihin ve tesadüfün bütün vâhimlerinden tecrit ediniz. Asıl onu bedeninden bile tecrit ediniz.

Yıllarını hesap et!! Ölmezden evvel fenalıklarını öldür. Gürültülü zevklerini terket. Onlar, kazanılmadan evvel ve kazanıldıktan sonra daima elem tevlid etmektedir. Saf ve devamlı bir süruru (joie) yalnız fazilet tevlid eder.

Hayır, insanı ilâhlara müsavi kılar. Büyük şeyler hakkında hüküm vermek için büyük bir ruha malik olmalıdır. Aksi takdirde onları ehemmiyetsiz ve ruhumuzun aynası olmak itibarile şerir görebiliriz.

Büyük ruhlar hiddet, hakaret ve küfrün fevkine yükselen ruhlardır. İntikam almanın en kuvvetli tarzı, onu yapmaya tenezzül etmemektir. Hiddet, nefsine fazla kıymet vermeden ileri gelir. Hakikatte o, ihtirasların en iptidaîsi ve âdisidir. Hepimiz hatâ yapmışızdır. Fakat mesele onu itiraf etmemekte ve bilmemektir.

Halkın takdir ettiği sahte iyilikler, kalbi sahte bir sürurla şişirirler. Onlarda hâkim olan akıl değildir; onlar hasselerinin kölesidirler.

Zannetmeyin ki ben hâkimi insanlar sınıfından ayırıyorum. Ve onu elemnden âri, hissiz bir kaya gibi tasavvur ediyorum. Biliyorum ki o iki cevherden mürekkeptir: Biri gayrimakul cevher, diğeri makul cevher.

Saadet neyle kaimdir? Değişmez ve sarsılmaz bir sükûn ve kalb istirahatı ile. Bunları ne tevlid edebilir? Ruh büyüklüğü, sağlam bir muhakemeyi temine yarıyan metanet. Bu faziletlere nasıl ulaşmalı? Hakikati bulutsuz görmekle, fiillerimize nizamı hâkim kılmakla.

İnsan tarihin darbelerine karşı koyarsa; korkunun fevkine yükselirse; aç bir ümit içinde sonsuzluğu kucaklamaz da hakikî serveti kendi nefsinde ararsa; insanlar ve ilâhlardan korkmayı kalbinden söküp atarsa, bütün huzuzata karşı alâkasız bir hale gelirse, ölüm o insanlara hiç bir korku ve fenalık tevlid edemez.

Başkalarının talihile meşgul olan, asla kendi talihinden memnun olamaz.

Hiç bir günüm çalışmadan geçmez. Gecelerimin bir kısmı bile tetkike hasredilmiştir. Asla kendimi uykuya bırakmam. Ben insanlardan fâriğim. Beni, yalnız gelecek nesillerin endişesi çalışmaya sevkeder. Ben on-



lar için yazarım. Saadetin yolu şuradadır: «Halkın bütün zevklerinden kaçınız! Hakimin evi küçüktür. Müzeyyenattan, gürültüden, teçhizattan âridir. Onun kapıcıları yoktur. Eşiği hürdür ve müdafaasızdır.

Meclislerden kaçınız. Kahvelerden kaçınız. Hattâ başbaşa sohbetlerden kaçınız. Temas etmenize müsaade edebileceğim hiç kimse göremiyorum. Kendi kendinizle konuşmayı öğreniniz! Mes'ut insan, gülen insan değildir. Belki ruhu itimad ve sükûn ile dolu olup, vakayie faik olan insandır.

Ruhumuzun her zaman aynı seviyeyi muhafaza etmesine gayret edelim. İnsan ruhu tagayyüre müsaittir, onun fevkine yükselelim.

Ben her ânıma, hayatımın sonu ve başlangıcı nazarile baktım. Niçin bana yaşımı sormalı? Yaş insanın zâhirî meziyetidir. Hayatımın devamı bana tâbi değildir. Fakat faziletimin devamı bana tâbidir.

Servet ve ihtişam kadar devamsız, istikrarsız bir şey yoktur. Mütemediyen o ruhları bulandırır. Kalblerde bin arzu uyandırır. Birini hırsı câha, diğerini sefahet ve israfa sevkeder. Birini taşırır, diğerini yumşatır.

---



# ZAMAN VE İNSAN

— Hilmi Ziya ÜLKEN —

İnsanı bugünkü medeniyetin hudutları içinde görmeğe o kadar alışmışızdır ki, onun hakkında verdiğimiz bütün hükümlerde bu kadroyu kıramıyoruz: «Binlerce sene» bizim için erişilmez bir genişlik hissini veriyor. Onun bütün istihalelerini, mukadderatını, bütün mânasını sanki bu asırların içine sıkışmış zannediyoruz. Vico'nun Ricorsi nazariyesindenberi insanlığın maddî ve mânevî kaderini izah için yapılan teşebbüsler, **tarih felsefeleri**, kendilerini bu çerçevenin içine hapsetmiş gibidir.

Vakiâ bu tarzda düşünmekte pek te haksız değiliz. Çünkü tarih bizim için yazılı vesikayla başlıyor; bu da nihayet zamanımızdan, takriben, altı bin sene evveline kadar gider. İnsan ruhunun teşekkülü, bugünkü zihniyetimizin meydana çıkışı, tekniğimizin, ahlâkımızın doğuşunu izah etmek istediğimiz zaman, önümüzde zarurî olarak bir duvar yükselir. Fakat jeoloji başta olarak paleontoloji ve ambriyogénie'in araştırmaları insanın menşei hakkında ufukumuzu eskisile kıyas edilemiyecek kadar genişletmiştir.

İdealistler; insanın tetkikinde tefekkür âleti olan yazının başlamasına büyük bir ehemmiyet verirler. Hakikaten bu yanlış degildir: homo sapiens insanlığın tarihinde en büyük merhaledir. Bununla beraber işi mübalâğa etmemelidir. Tarih tefekkürle başlar demek, tarihten evvel tefekkür yoktur, demek değildir. Tefekkürün alâmeti yalnız yazı mıdır? Âletler, meskenler, mezarlar, resimler, heykeller; tefekkürün alâmetleri değil midir? Bize yazılı vesika bırakmamış, veya henüz yazılı vesikasını bulamamış olduğumuz çok eski bir insanlığın tefekkürüne bu vasıtalarla nüfuz etmek daima mümkündür. İdealistin en mühim hatâsı, gayet uzun bir tekâmülün son halkası olan bugünkü insanı dünya görüşünde vâhidi kıyasî olarak almasıdır: O varlığı fikre, veya hiç olmazsa ihsas komplekslerine bağlıyor. Halbuki tabiat ilimleri müsbet olarak gösteriyorlar ki arz, insandan ve bütün canlı mahlûklardan evvel mevcuttu. İnsanı hayatın tekâmülü ile ve onu da arzın tekâmülü ile izah etmek mümkündür; fakat bütün bunları insanla izaha çalışmak bir kelime oyunundan başka nedir?

Bugünkü insan bir **muta** değil, fakat bir **mesele**dir. Bu gayet kompleks maddî ve manevî mevcudiyeti izah edebilmek için onun içine kaplanmak değil; fakat bu kördüğümü çözmek ve mümkün olduğu kadar



ilk unsurlarına inmek lâzımdır. İnsanı **eşref mahlûkat**, **varlığın merkezi**, veya **kovulmuş bir melek** gibi görmekten artık vazgeçmelidir. Onu tabîî tekâmül içinde bir halka, kevnî zamanın bir **lâhza'sı** gibi almalıdır. Deruhî tefahhusun bir mu'tâsı olan psikolojik zamanın vehmine kapılmaktan bilhassa korunmalıdır. İnsan hafızasının muğlâk şartlı reflekslerle birbirine bağliyabildiği mübhem hatıralar ziincirinden doğan psikolojik zamana, hattâ dinî takvimler ve eski vakayinamelerin mahsulü olan çok mahdut ve itibarî tarihi zamana aldanarak bütün tabîî mevcutlar arasında bir mevcut olan insanın kaderi üzerinde düşünmeye kalkmak kadar tehlikeli bir şey olamaz.

Dördüncü devir insanının keşfi, beşer nev'inin tarihine ait eski mekân ve zaman mefhumlarını yıktı. Arziyat ve kablettarih tahavvüller artık senelerle ölçülmüyor. «Binlerce sene», insanın inkişafında müsait şartları hazırlıyan Glâsye hâdisesi için en zayıf ölçüdür. Dördüncü devrin en yeni safhası olan Pléistocène takribî olarak bizden 200,000 sene evveline aittir ki ilk insan medeniyetlerini bu safhada görüyoruz.

Dördüncü Glâsye devri başlıyalı takriben yarım milyon sene var. Seyyaremiz o zaman insanın toprağı olmiya istidat kazanmıştır. Glâsye devrini doğuran büyük iklim tahavvülünün sebepleri henüz tamamen malûm değildir. Çok muhtemeldir ki, Glâsye devri, fezâda cereyan eden kozmik hâdiselerden ileri gelmiş olsun: Güneşin inşiaındaki devri tahavvül, arzın sathındaki büyük tagayyürler ve kutupların yer değiştirmesi gibi (Al. Wegener'in faraziyesi).

İptidaî insanın (hominidé) meydana çıkması, onun evvelâ âlet yapan insan (homo faber) halini alış, sonra insan zihniyetinin tedricî inkişafı, sihrin ve dinî insanın doğuşu (homo religiosus), san'atkâr insanın teşekkülü (homo artifex). bilmediğimiz bir devirde teşekkül eden heceli lisanın inkişafı ve yazı ile tesbit edilmesi (homo loquens), nihayet tabiati anlıyan ve izah eden ilim sahibi insanın teşekkülü (homo sapiens) bu tekâmülün büyük merhaleleridir.

Fakat bu merhaleleri anlıyabilmek için daha eskilere inmek ve iptidaî insanı yarı insanlara (anthropoïde) ve onları maymunlara bağliyan bütün halkaları görmek lâzımdır.

Darwin, «İnsanın menşei» adlı kitabında şöyle diyordu: «Bu eserin bizi götürdüğü başlıca netice, yani insanın daha aşağı teşekkülde bir hayvandan geldiği neticesinin birçok kimselere fazla nâhoş görüneceğinden dolayı müteessifim...» Hakikaten Darwinisme'in bu istintacı pek çok zihinlere yıldırım gibi çarptı. Bununla bütün bir kıymetler nizamının değişmesi lâzımgeliyordu: Böyle bir şey ispat eidlemez. Hangi maymunun insan olduğu görülmüştür? esasen - farzı muhal - bu ispat edilse bile, bizi onlardan ayıran manevî hayatımız değil midir? Bu tarzda dü-



şünmeğe ne lüzum var? İşte Darwin'cilere itiraz edenlerin bellibaşlı fikirleri.

Fakat düşünülüyor ki, insanın menşeyini aramak tesadüfî bir merak işi değildir. Bütün insan ilmi zaten bundan başka bir şey yapmıyor: Yapabildiği kadar köklere inmek, kördüğümünü çözmek ve zaman içerisinde mümkün olduğu kadar gerilere gitmek. İlmin zaafını göstermek neye yarar? İnsan akli, realiteyi tanımak için ondan başka bir vasıta bulamamıştır. Zayıf veya kuvvetli, kat'î veya ihtimalî, bile bildikleri yalnız onun verdikleridir. Onun dışında iman, mükâşefe, vec, mürakabe hads veya bu cinsten herhangi bir lâaklî vasıtanın bize şimdiye kadar verdiği hiç bir müsbet netice yoktur.

Darwin'ciliğe kabataslak hücum edenlerin söyledikleri gibi, insanın maymundan çıkmış olduğunu düşünmeğe zaten mahal yoktur. Genetik araştırmaları gittikçe daha vâzih bir hale getirmiştir ki, tekâmül, neviler arasındaki ihtilâtlar ve şart değişmelerinin neticesinde ânî tahavvüllerle olmaktadır [1]; bu tahavvüller, arzın geçirdiği istihaleler esnasında bazı neviler meydana çıkardığı ve bazılarını mahvettiği gibi, bugün de hâlâ aynı nevi içinde mütemadiyen yeni dallar ve tenevvüler doğurmaktadır. Burası nebatat ve hayvan nevilerinin mutation suretile vukua gelen bu mütemadî istihalelerini izah etmenin yeri değildir. Ben şimdilik insan nev'ini, insana benziyen yüksek maymunlara bağlamakta olan ve bugün nevileri münkariz olmuş olan birçok mütevassıt nevilerden bahsedeceğim:

Bunlardan en eskisi olarak Cava adasında ve 1894 de bulunan *Pithecanthropus erectus*'ü görüyoruz. Bu nev'in henüz insandan oldukça uzak olduğu, bizim asıl ceddimiz değil, fakat komşu bir dal üzerinde bulunduğu tahmin ediliyor. O ihtimal eski Pléistocène devrine aittir.

Daha yenisi Dawson tarafından keşfedilen *Eoanthropus dawsoni*'dir. Bu, belkemiği biraz doğru başı insan kahfına yaklaşan teşekkülde, insana oldukça yakın bir mahlûk görünüyor. Ondan sonra D. Black tarafından 1928 de keşfedilen *Sinanthropus pekinensis* görülüyor. Antropologlar bunun modern insan teşekkülüne menşe olabilecek daha çok vasıfları olduğunu söylüyorlar.

Glâsye devrinin sonlarında,, insana çok yakın ve münkariz olmuş bir nev'in toplu olarak pek çok iskeleti bulunmuştur ki bunlara, belki ilk insan olmak üzere, Néanderthal diyoruz. Çok muhtemeldir ki bugün-

(1) Mendel tarafından sırf ihtilat hadiselerinde ileri sürülen bu fikir nebatatta Hugo de Vries tarafından tecrübe ile tahkik edilmişti. Fakat daha sonra Fransada Cuénot, Avusturyada Tchermack ve Amerikada Bateson hayvanlar üzerinde ânî tahavvülî gösteren pek çok miktarda tecrübe yaparak hadiseyi kat'î şekilde tesbit ettiler.



kü insan, onun tekâmülünden doğmuş olsun. Bu nev'e ait zümre halindeki iskeletler ilk defa Riviera üzerinde Grimaldi mağarasında bulunmuştur. Bu Néanderthal insanlarını takip eden ve garbî Avrupada yaşamış olan nevi Dordogne havzasında bulunmuş Cro - Magnon tipidir.

Bu ırkın bırakmış olduğu magdelénien medeniyeti insanlığın ilk medeniyetidir. Oldukça ileri bir avcı san'ati dar vâdilerde inkişaf etmiştir: Bunlar toplu yaşıyorlar, ölüleri defnediyorlar, belki de hayatın ebediliğine inanıyorlar, taşlar üzerine resimler kazıyorlar, küçük oymalar ve heykeller yapıyorlar, bazı âletler kullanıyorlardı.

Tarihten önceki insan nevilerinin tekâmülü ile medeniyet şekilleri ve psikolojik kabiliyetlerinin inkişafını mukayeseli bir surette tetkik eden Schmidt'in bir cetvelini - insanın yüz binlerce sene içindeki inkişafı ile muvazî olan ruhî tekâmülü kabataslak göstermek için - buraya naklediyorum:

(Animizm) Ruha itikad ← Psikolojik hayatın sihrî temeli (Zihni inşanın müterakki inkişafı)	Psikolojik şekiller (Mantıktan önceki tefekkür)	Medeniyet şekli	Medeniyet devri	Irklar
	İlk mücerred tefekkürün başlangıcı Kozmik telâkkiler (iptidaî sembolik tefekkür) maveraya itikadın başlangıcı	Kozmik ve antropomorfik Semboller; ölülere ibadette istihale	Azilo - tar denoï sien medeniyeti	Ofnet ırkı
	Sembolik tefekkürün uyanması  Ruh - beden sihrî vahdetinin inhilâli  Kâinatın sihrî telâkkisinin zirvesi  Sembolik rüyet ve tefekkürün inkişafı	Sembolik şekillerin inkişafı  Başın kısmen gömülmesinin başlangıcı metamorfozlar (Hayvan şekline girmeler: sihirbaz) İmajın filî - sihrî keyfiyetleri  Mağaralarda paryetal resmin inkişafı	Magdalenin medeniyeti	Cro - Magnon ırkı



İptidaî sihir ↑	Ferdileşmenin inkişafı (şahsileşme)	Harici âlem hakkında ruhî telâkki 'Av hayvanları ve érotisme)	Salutréo - aurignacien medeniyeti	Grimaldi - Brunn ırkı
	Farklaşma melekesi- nin inkişafı	İmaja atfedilen sihrî vasıfların başlangıcı		
	İhtisasileşmiş bilginin terakkisi	Elin tecsimi		
	Psikolojik insanın ted- ricî inkişafı	Tezyinat, elbise (mülkiyet mefhu- mu) âletin ihtisasi- leşmesi		
	Sihri rüyetin başlan- gıcı	(İçtimaî organizas- yonun inkişafı		
	Şuurun tedricî inki- şafı	Cenaze âdetlerinin inkişafı		

Schmidt, bundan ayrı bir cetvelde de iki yüz bin senelik beşeriyetin bize eski Paleolitik devirden Mezolitik devre kadar geçirdiği maddî ve zihnî inkişafı - bu devirlere ait eserlerin teknik, din, san'at, bilgi, noktalarından yapılan tetkiklerine dayanarak - vermektedir:

### Paleolitik âlemde tekâmül

Medenyiet devri      Derunî âlem telâkkisi      Fikrî - ruhî inkişaf

Mésolithique	Kâinatın üsturevî - koz- mik imajı	Mücerred tefekkür - iptidaî sembolik tefekkür
Yeni paleolitik	↑ Ruha itikad ↑ Kâinatın sihrî imajı (Sihri kuvvete sahip fa- al muhit)	Sihri - basarî tefekkürü ninkişafı
Eski paleolitik	↑ Kâinatın sihriden önce telâkkisi (Faal âlemin dinamik maşerî görünüşü)	Fizyonomik tecrü- be ve tefsir Muhitin ifadeli ex- pressif karakterle- rinin temyizi
Eski paleolitikin mübeşşir safhası	↑ İptidaî hominidé'nin kâ- inatı (Faal imajlar) Muhitle canlı varlığın bölünmez vahdeti	İnsiyakî fiilden bir hedefe doğru tev- cih edilmiş fiile in- tikal



Son zamanlarda kablettarih tetkiklerinin bu kadar hararetlenmiş olması bazı ilim fantezilerine de fırsat verdiğini ilâveyi unumamalıdır. Bununla beraber tarih, içtimaiyat ve ruhiyatın müşterek çalışmalarile aydınlanabilecek insan pröbleminin anahtarları ancak bu istikamettedir. Bütün bu tetkiklere hiç bir zaman münteha gözile bakılamaz. Daha üzerinde işlenecek, pek çok noktalar vardır. Fakat bizi burada şiddelte alâ-kadar eden cihet, bilhassa şudur: İnsanı zamandan ayrı düşünmeğe im-kân yoktur. Bu zaman çok mahdut ve sübjektif olan ruhî zaman, veya takvimlerimizin dar çerçevesi içine sıkışmış tarihî zaman değil,, ancak hepsini kucaklıyan ve tekâmülü anlamamıza yardım edecek olan kozmik zamandır. İdealizmin **doğrudan doğru mutâ** olarak aldığı bugünkü bir **netice** olan insandan hareket etmek, daracık medeniyetimizin mik-yası içinde düşünmek «bir bardak suda fırtına yapmaktan» başka bir şey değildir. İnsan kompleksinin düğümlerini çözmeğe çalışacak yerde ona eski sırrîler gibi bir **muammâ** gibi bakmak, - neticede - hiç bir şey yap-mamaktır.

---



## FİKİRLER VE İNSANLAR

### Schiller'de İdeal İnsan Mefhumu

— Dr. B. BATIMAN —

Memleketimizde bilhassa «Haydutlar» adlı gençlik eserile tanınmış olan Schiller, dramlarında yarattığı ideal insan hakkındaki düşüncelerini, Alman edebiyatında «Schiller'in felsefî yazıları» ismi altında tınılan bir makale serisinde anlatmaktadır. Bu yazılar 18 inci asırdaki Alman edebiyatının o zaman yeni bir hayata kavuşan felsefeden Herder, Goethe ve Schiller gibi büyük önderleri vasıtasile nasıl kan ve can aldığına önemli bir misal teşkil ettikleri gibi aynı zamanda Schiller'in Kant felsefesine olan vukufunu tek mil derinliğile göstermektedirler. İnsan hayatını boş bir yaşayış değil, mânalı bir varlık olarak düşünen, insanın cemiyet-teki mevkiini ve diğer insanlara karşı olan vazifelerini kat'î ve insanlığın icap ettirdiği tarzda tayin etmek istiyen, insanın hayatında umumiyetle derin bir maksat arayan bir kimse için her sayfasında insanlık kıymeti ve insanlık şerefi mevzubahs edilen bu yazıların değeri çok büyüktür ve tam olarak anlaşılmalari da ancak bu şekilde düşünen bir kimse için kabildir.

Schiller'in felsefesinin hususî karakteri, tek mil düşüncelerin bir ideal insan mefhumuna doğru akışlarında kendini göstermektedir. Ehemmiyetleri ise her zaman mükemmel insan tipini gözönünde tutmaları ve insanın hayatını bu ideali elde etmek için durmadan ve dinlenmeden sarfedilen bir gayret olarak kavramalarında. Zira insan bir tabiat mefhumu olmayıp bir kültür, yani inkişaf mefhumudur. İnsan olmak bir tabiat durumu değil, evvelâ yapılması icap eden bir vazifedir. Tabiat hâdiseleri için şu veya bu olmaları, şu veya bu gayeye doğru inkişaf etmeleri lâzımdır denilemez; çünkü onlar esasen tabiatten şu veya budurlar ve böylece tayin edilmiştirler. İnsan ise doğuşu itibarile kat'î olarak şu veya bu olmıyan, ancak bir inkişaf ve kültür sonunda mukadderatına ulaşabilecek olan varlıktır. Kültür tabiatla mevcut olmayıp yalnız ideal insanlık gayesine doğru inkişaf la husul bulan bir mefhum ve insan olmak, insanlığın kıymet ve şerefine erişebilmek ise bir vazifedir. Bu mânada kültür



insanları insanlığa ulaştıran bir teşekküldür. Türk edebiyatında: «Yüksel ki yerin bu yer değildir, dünyaya geliş hüner değildir» mısarıle pek güzel ifade edilmiş olan bu fikrin derin mânasını kavrayabilmek ancak bu felsefî düşüncelerin tahlilinden sonra kabil olabilmektedir. İdealizm ismi verilen bu kültür kavrayışına göre insanın evvelâ insan olması, yani tabiatın içinde gizli bulunan insanlık mefhumunu hakikat yapması lâzımdır. «İnsanın estetik terbiyesi hakkında mektuplar» ismini taşıyan yazılarının dördüncüsünde Schiller şöyle diyor: «Her individuel insan yapılış ve mukadderatına göre içinde saf ve ideal bir insan tpi taşımaktadır; bu tipin hiç değişmiyen birliğile insanın kendisinin tek mil değişiklikler arasında tam bir uygunluk husule getirmeğe çalışması onun varlığının en büyük vazfesidir» Tabiî duygularının tesiri altında bulunan insanın içinde ideal insan tipini ve ahlâkî düşünceyi keşfedip meydana çıkarmak 18 inci asırda Alman idealizmi tabir edilen fikir cereyanının başardığı en büyük işlerden biri olmuştur. Bir hareketin ahlâkî olabilmesi ve moral hükümleri karşısında kıymetini ispat edebilmesi için o hareketin vazife veya kanunun emirlerine göre yapılmış olması lâzımdır.

Kant'a göre bir insanın ahlâkî hareket edebilmesi için onun her an kategorik emperatifin nüfuzu altında bulunması, isteklerini dahi her zaman için bir kanun olabilecek şekilde tanzim etmesi lâzımdır. Kanun veya vazifeye uyarak yapılan bir hareket ancak ahlâkî olabilir. Tabiat hâdiseleri ve diğer mahlûklarla insan arasındaki fark, insanın ahlâk kanununa itaat edebilmesi ve hareketlerini bu kanuna uydurabilmesindedir. Ahlâkî şuur bunu böyle icap ettirmekte ve böyle yapılmasını kat'iyetle talep etmektedir. Schiller'in felsefesinde esas problem, her hayat görüşünün de temelini teşkil eden, tabiat ve hürriyet problemidir. Schiller'e göre ahlâkî insan autonom olan insandır, yani kendi kanununu kendi veren ve bu kanunu tabiatının, duygularının derinliklerinden alan ve bu kanuna göre hür olarak hareket edebilen insan ahlâkî insandır. Kant'ın, ahlâkî insan mefhumile Schiller'inki arasındaki fark, birincisinde insanın her ne olursa olsun ahlâk kanununa itaate mecbur bulunuşu, ikincisinde ise moral kanununun hür olan insanın kendi isteği tarafından konulması ve bu kanuna göre hür olarak, hiç bir cebir altında bulunmıyarak, hareket edilmesidir. Aradaki bu fark Schiller'e Kant'ın insanını ve bu insanın hareketlerini yalnız ahlâkî olarak tavsif ettirmekte, kendi insanını ve kendi insanının hareketlerini yalnız ahlâkî değil, aynı zamanda «güzel» olarak isimlendirmesine sebep olmaktadır. Burada moral ile estetik arasındaki derin münasebet kendini göstermektedir ve Schiller'in tek mil terbiye sistemi estetik düşünceye göre kurulmuştur. Estetik güzelden ve güzellikten bahseden ilimdir. Güzellik ise, Schiller'e göre, «görünüştaki hürriyettir». «Schönheit ist Freiheit in der Erscheinung». Bir hareketin güzel olabilmesi için o hareketin serbestçe konulan bir kanuna



göre hür olarak yapılması lâzımdır. Hür yapılan bir harekette ise zorluk tabiî hiç bir rol oynıyamaz. Bu suretle hareket edebilen, yani kendi koyduğu kanuna itaat eden insanın hareketi güzeldir ve kendisi hürdür; bu hürriyet onu diğer tabiat hâdiselerinin fevkine çıkarmakta ve insan olarak hususî ve yüksek bir mevkie götürmektedir. Böylece bir kanun koyabilmek ve bu kanunu umumî ahlâk kanunlarına karşı gelmiyecek bir tarzda verebilmek ancak, Schiller'in tabirile, «güzel ruh» için kabildir. Güzel ruh taşıyan insanda tabiat ve ahlâk kanununun isteği bir birlik teşkil etmektedirler; duygularında onu başka bir tarafa çekebilecek hiç bir arzu yoktur; biricik isteği doğruyu yapmaktır. Güzel ruh taşıyan kanunun istediğini sanki başka bir şey olamazmış, bu istek gayet tabiî imiş ve vazifenin sert kanunu değil, kendi tabiat ve duygularının bir arzusu husule getiriliyormuş gibi neş'e ve sükûnetle yaşamaktadır. Onda tabiat ve kanun bir olmuşlar, bir bütün teşkil etmişlerdir. Bu harmoniyi hiç bir ikilik rahatsız etmemekte, güzel ruh kanunun istediğini yaparken kendi tabiatini yaşamaktadır.

Böylelikle onda meyil ve vazife, duygu ve akıl, tabiat ve ide tam olarak uyuşmuş ve kaynaşmışlardır. Bu durum iinsanın kendi kendisile bir birlik teşkil etmesi, ruhun, duyguların yakıcı isteklerle, kanun ve şuurun kat'î yasakları arasında denize düşmüş bir cisim gibi iki tarafa atılıp sürüklenmemesi, sükûn ve istirahatle insanlığının icap ettirdiği hayatı yaşamasıdır ve bu idealdir. Estetik durum ismi dahi verilen bu durumda, Schiller'in kendi kelimelerile, «şuurun faaliyeti duygular sahasında da kendini göstermekte ve duyguların güçleri ise daha kendi hudutları içinde kırılmaktadırlar. Bu suretle fizikî insan, mânevî insanın hürriyet kanunlarına göre kolayca inkişaf edebilmesini mümkün kılacak bir şekilde asilleştirmektedir.» Bu ideal duruma götüren yol hangisidir? Schiller'e göre insanın varlığında iki asil güç veya hayat istikameti bulunmaktadır (1). Madde gücü «Stofftrieb» ismini verdiği ve realiteye müteveccih olan birincisi haricî âlemle münasebetimizi temin etmekte ve duygular vasıtasile cisim ve hâdiseleri bize tanıtmaktadır.

Şekil gücü = Formtrieb ismini alan ve formâliteye müteveccih olan ikincisi ise mefhumları teşkil ve kanunu çıkarmaktadır; bu güç sübjektif duygulara karşı: bu budur, bu bu olmalıdır hükümlerile umumî, elzem ve tamamiye objektif olarak kararını vermektedir. İnsan bu güçleri vasıtasile maddelerden şekil ve mefhumlardan kanun teşkil edebilmektedir. Bu hassa onu diğer mahlûklardan ayırır ve kendisine tabiatta üs-

(1) Trieb, meyil mânasına gelmekte ise de bu iki meyil Schiller tarafından psikolojik mânada anlaşılmayıp hayatın birer kudreti telâkki edildiklerinden «Güç» olarak tercüme edilmiştir.



tün bir mevki verir. Diğer mahlûklar gibi tabiatın tesiri altında bulunan benliği, tanımak ve hüküm verebilmek güçleri sayesinde bir şahsiyet olmakta ve insan şuuru vasıtasile kendi dünyasını hür bir şekilde teşkil etmektedir. İdeal insanı hakikat haline sokmak isteyen kültürün vazifesi şu halde: bu iki güçten her birinin kendi sahasında tam manasile inkişafını temin etmek, yani duyguyu sübjektif düşüncelerin ve hürriyetin hücumlarına karşı müdafaa etmek, hüküm verme gücünü ise duyguların vahşi kuvvetine karşı korumağa çalışmaktır. Birincisi duyguların mükemmel bir surette yetiştirilmesi, ikincisi ise şuurun mükemmel bir surette terbiyesile kabildir. İnsanda bu iki güç karşılıklı olarak faaliyet göstermektedirler ve birisinin faaliyetile ancak diğerinin kıymeti meydana çıkabilmektedir. Her ikisinin mükemmel bir tarzda işlemeleri karşılıklı olarak kıymetlerinin en mükemmel bir tarzda tezahürü olacağından bunların tam olarak inkişaf ettirilmesi kültürün ideal vazifesini teşkil etmektedir. Bu cümlede Schiller'in pedagojisinin ana çizgilerini bütün açıklığı ile görmekteyiz. Bu kültür idealinde insana bir taraftan canlı bir hayat bolluğu ile tabiatını ve duygularını inkişaf ettirebilmesi, diğer taraftan şuurunun kat'î, mütesanid ve devamlı düşünceler ile mükemmel bir kültüre sahip olabilmesi imkânları bahsedebilmektedir ve Schiller için ideal insan tabiatın hususiyetlerini kültür vasıtasile asilleştiren; tabiatın duygu ve taşkınlıklarına şuur ile bir sed çekebilen, şuurun kuruluşuna karşı ise içinde tabiatın kaynakları çağlıyan kimsedir.

---



# “İş,, e dair

— H. Z. ÜLKEN —

İ. H. Köni'nin iş hakkındaki ikinci yazımı tenkid eden makalesinde bazı noktalara ilişecetim.

Mücerred işle müşahhas işi ayırmanın mümkün olduğunu söyliyem muharrir, mücerret işi mihanikteki «Ameli mihaniki» de görüyor. Halbuki «Ameli mihaniki», fizik bir hâdise olarak **müşahhas**'tır; ancak o, içtimaî bir hâdise olan «İş» değildir ve ondan ayrı tetkik edilir. **Mücerret iş** deyince (\*) herhangi bir cemiyet içerisinde, karşılıklı münasebetler sisteminde nazarı itibara alınacak yerde gûya bu münasebetlerden ayrı mevcutmuş gibi in abstracto mütalea edilen «iş» anlaşılır. Klâsik iktisadın mücerret iktisadî insanı (homo œ conomicus) de böyle değil mi? Muharririn tavsiye ettiği iktisad ve içtimaiyatı ayırmak keyfiyetini - ben bundan dolayı tamamen imkânsız görüyorum.

İptidaî insan sihrî bir dünya görüşü içinde iktisadî hayatını yaşar (1). Biz ise ahlâkî, bediî, siyasî kıymetler içinde onu yaşıyoruz. Bununla beraber mantığımız **onu** diğer faaliyetlerden ayrı vâzih olarak görmemize imkân veriyor. Bu demek değildir ki iptidaînin bir iktisadî hayatı yoktur. Ancak onu - yani maişet faaliyetlerini - bütün içtimaî hayatın içinde ve bu hayatın «alt bünye» si olarak tetkik ederiz.

Muharrir makalesinin başında «İktisadın bahsettiği iş, dışımızda bulunan bir gayeye, objektif bir hedefe müteveccih bir emek sarfıdır» diyor; bir sahife ileride «İş de bu sübjektif hedeflere göre mahiyet almıştır» cümlesini görüyoruz. İkisi arasındaki bariz tenakuz meydandadır.

Bu tenakuz, muharririn mülhem olduğu Alman «Gestalt'cı» larından

---

(\*) Riyazî fizikin bütün tecritlerine rağmen fizik hâdise esasında müşahhas karakterini muhafaza eder. «Bir insanın sarfettiği emek» sociologie bakımından mücerret, Fizik bakımından müşahhastır.

(1) Ricahard Thurnwald, *L'économie primitive*, p. 19.



geliyor. Esasında marxist bir kültürle yetişmiş olan İ. H. Köni sonradan **Gestalt** cereyanına temayül edince zarurî olarak bazı kompromi'lere düşecektir. Bakınız nasıl?

Mübadele, tarihî bir kategoridir, muayyen bir iktisadî devirden sonra zuhûr etmiştir. Fakat bu devirleri ayıran vasıflar içtimaî Gestalt'larıdır. Bu Gestalt fikri 1890 da Ehrenfehls'in tecrübelerile ruhiyatta başladı. Sonra genişliyerek başlıbaşına bir ekol oldu. Bugün ona itiraz edenler, reddedenler, kaydı ihtiyatla kabul edenler olmakla beraber ruhiyatçılar arasında pek çok da tarafdamları var (2). Fakat iş bu kadarla kalmıyor. Kelimenin cazibesinden istifade edenler onu her sahaya teşmil etmeğe başlıyorlar. O bir nevi «Haceri felsefî» vazifesini görüyor. Kant'ın apriori'lerini «Gestalt» la tefsir etmek istiyenler, insaniyeti bir Gestalt adedenler olduğu gibi, cemiyetleri de birer Gestalt telâkki edenler çıktı. İşte Vierkandt (3) ve Sombart bunlardandır.

Bütün, şekil, bünye kelimelerile tercüme edebileceğimiz Gestalt kelimesi hakikaten muayyen bir devirdeki içtimaî heyetleri de ifade için pekâlâ kullanılabilir. Tabirde mahzur yok. Ancak bundan bir metafizik çıkarmıya kalkmamak şartile. İçtimaî morfoloji yapanlar zaten «İçtimaî bünye» ler kabul ederler. Bu mânada Gestalt bir sebep değil, neticedir. Eğer tekâmül varsa onun halkalarından her birine bir Gestalt deriz. Tekâmülü hayvan nevileriyle değil, hayvan nevilerini tekâmülle izah ederiz. İçtimaî münasebetleri Gestaltla değil, fakat Gestalt'ı içtimaî **interaction**'larla izah edebiliriz.

Muharririn dayandığı Sombart'a gelelim: Bu zat, mükemmel bir kompromist'tir. Misal: On dokuzuncu asırda Sosyalizm adlı kitabında Marx'ı bazı kayıt ve şartlarla kabul ediyor; «İçtimaî sınıflar var ama, hudutlar da var. Sınıf meselesi hudutlar içinde mevzubahstir» diyordu (4). Yakın zamanlara kadar bu fikirlerini muhafaza etti (5). Son sene-

(2) Gestalt hakkında etraflı malûmat için (Beitrage zur Problemgeschichte der Psychologie) adlı kitabın içinde (Brunswik) in Principien fragen der Gestalt theorie adlı tetkikine bakınız. Bu nazariye etrafındaki münakaşalar için Eugenio Rignano (Problèmes de psychologie et de Morale, 1928) ine bak. Fransızcada nazariye hakkında toplu malûmat: (Guillaüme, La phychologie de la Forme, 1938) dedir.

(3) A. Vierkandt, Gesellschaftsleher, 1928 ve Fransızcada: A. Stern-La philos. des valeurs (Sociologie des valeurs Al. Vierkandt) ye bakınız.

(4) Sombart'ın eski kitaplarındaki kompromi'yi evvelce mülkiye mecmualarında ve daha sonra bir küçük kitapta göstermeğe çalıştım: (Hilmi Ziya, içtimaî felsefe tenkidleri I - telifciliğin tenakuzları 1933 - Sa: 42 - 47).

(5) W. Sombart, Apogée du capilalisme moderne.



lerde yazdığı «Alman sosyalizmi» nde onu biraz daha ileri gitmiş görüyoruz: Sınıfları yalnız «İktisadî devir» dediği safhada kabul ediyor; eski cemiyetler de reddediyor. Sosyalizmin ve bütün buhranların «İktisadî devir» in mahsulü olduğunu iddia ediyor. Muarız olduğu nazariyeleri «Kehanetçilik» le itham ediyor. Bununla beraber kendisi de derhal kehanete kalkarak iktisadî devrin nihayet bulup milletlerin mânevî kıymetler nizamında halâsa kavuşacağını tebşir etmekten geri kalmıyor. Tarihî materyalizmi metafizik olmakla itham ediyor: «Tecrübe, ruhun ve ibdalarının irca edilemez bir karakteri olduğunu, kendine mahsus kanunları bulunduğunu gösterir. Tecrübe insanların iradei cüz'iyesini gösterir. Tecrübe, daima iktisadî menfaatlerin değil, fakat dinî, siyasî hâdiselerin de tarihte faik bir rol oynadığını gösterir» (\*) diyor. Bu suretle Almanların **mânevî ilimler** (Geisteswissenschaften) dedikleri cereyana mensup olduğunu gösteriyor. Fazla olarak itiraz ettiği cereyanın «Üst bünye» ye ne derece ehemmiyet verdiğini ve karşılıklı tesirden ne kadar kuvvetle bahsettiğini unutuyor (6).

Mübadelenin, içtimaî şekillerin tarihî kategoriler olduğunu (eski bir itiyad sevkile) kabul ettiği halde, nedense milliyeti «Mânevî bir ferdiyet» diye tarif ediyor. **İlâhî** mahiyette hususî bir kanuna tâbi olduğunu söylüyor, ve her türlü tarihî tehavvülün üstünde görüyor. Onu tarihî kategori saymaktan o kadar korkuyor ki hattâ tarihte görülen muhtelif içtimaî şekillere derhal **millet** damgasını vurmaktan çekinmiyor. Meselâ onca ilk çağın bütün büyük imparatorlukları, hattâ Mogol ve Çin imparatorlukları, Atina, İsparta, Kartaca, Floransa ve Venedik birer millettir. Bu suretle büyük veya küçük, mütecanis veya gayrimütecanis, istihsal ve mübadelesi iptidaî veya mütekâmil bütün cemiyet şekilleri **millet** mefhumunun içerisine giriyor. «Bu mefhuma tarihî ve izafî bir mâna vermekten sakınmalıdır» diyor. Şu halde millet kelimesi en geniş mânasile cemiyet kelimesinin müteradifi olacak. Yahut ta kendi devrimizin kıymet ve ihtiyaklarını bütün tarihe yaymak suretile bir nevi itimad ve gurur hissinin tatmin etmiş olacak. Böyle bir telâkkinin terbiyevî veya romantik

(\*) W. Sombart, *Le socialisme allemand*.

(6) Engels, *Etudes philosophiques, lettre à Conrad Schmidt*. Muharrir bu mektupta siyasî ve hukukî âmillerin iktisadî hayatta ne derecede büyük rolü olduğunu anlatıyor. Starkenburg'a mektubunda da «Siyasî, hukukî, felsefî, dinî, artistik inkişaf iktisadî inkişaf üzerine müsteniddir. Fakat bütün bunlar aynı suretle birbirlerine ve hepsi birden iktisadî temel üzerine mukabil tesirler yaparlar. İktisadî zaruret üzerine bütün diğerlerinin tesiri ve aksitesiri vardır, ilâh..» diyor.

(7) Werner Sombart, *Le socialisme allemand*, p: 130 - 197, 198 - 203 (Mânevî ilimler telâkkisi).



ne gibi kıymetleri olursa olsun ilmî telâkki edilebilmesine hiç bir suretle imkân yoktur.

Sombart üzerinde - bu sırada - bu kadar durmama sebep, muharri-  
rin her vesile ile ona istinad etmesidir. Mübadelenin tarifine ait bazı iza-  
hata girişirken «Mektep kitaplarında bile yazılıdır. Bunları herkes bilir»  
diyen müellifin iptidaîlerdeki mübadele şekillerini izah için henüz mek-  
tep kitaplarına geçmemiş olan bir «nazariye» sahibine dayanmasındaki  
hikmet nedir?

Bu meseleler - maalesef - mütearife mahiyetini almamıştır. Henüz  
münakaşa sahasındadır. Ve mektep kitapları çok defa terkedilmiş veya  
hayli eskimiş olan fikirleri de ihtiva ederler. Böyle olmasa ilim adamları  
arasında ana meseleler üzerinde münakaşa devam eder miydi?

Muharrir, ikinci makalemde birçok vesilelerle zikrettiğim iptidaî  
cemiyetler arasındaki mübadele meselesine yine benim delillerimle ce-  
vap veriyor: Ben, iptidaîlerde mübadelenin cemiyet içinde (intra - social)  
değil, cemiyetler arasında (inter - social) olduğunu söylemiştim. Cemi-  
yetler mudilleştikçe ve iptidaî zümreler birleşerek daha mudil cemiyet-  
leri vücade getirdikçe **cemiyet içinde** mübadele başlar.

İ. H. Köni, benim zikrettiğim muharrirlerin iktisadçı olmadıkları için  
hâdiseleri yanlış gördüklerini ve aynı hatâya benim de düştüğümü söy-  
lüyor: Bu hatâ mübadelenin **tarihî bir kategori** olduğunu unutmak hatâ-  
sıdır. Ve bunu ispat etmek için mübadelenin tarihî bir kategori olduğunu  
söyliyen Sombart'a müracaat ediyor. O Sombart'a ki **millet'in ezelî ve**  
**ilâhî** bir teşekkül olduğunu söyliyerek bütün ilmî telâkkileri altüst etme-  
den çekinmiyor.

Buna mukabil ekseri müşahedeci sosyologlar ve etnograflar, iptidaî-  
lerde bir nevi mübadelenin olduğunu söylemekte ittifak ediyorlar (\*).  
Thurnwald'e göre: «Gerek istihsal, gerek mübadele hususunda iptidaî ikti-  
sadin karakteristiklerinden biri kâr arzusunun yokluğudur. Onlar, eşyanın  
kıymeti hakkında mücerret bir tasavvurdan mahrumdurlar.» — «Evvelce  
iptidaî kabilelerin ticaretsiz kapalı beytî iktisad rejiminde yaşadıkları  
zannedilirdi. Bu hatâlı bir kanaatti, zira beşeriyetin en aşağı derecesinde  
olan kavimler, meselâ Kubus'lar, Veddas'lar ve merkezî Afrikanın Pyg-  
mée'leri gibi avcı ve trappeur kavimler bile umumiyetle troc yapmaktadırlar.» — «Her sene temmuz ve ağustosta Avustralyanın merkezinde  
oturan Dieri'ler vücutlarını boyamak için muhtaç oldukları kırmızı bo-  
yayı tedarik etmek üzere cenuba heyetler yollarlar.» — «Karşılıklılık (mü-  
badele) prensipi insan zümrelerinin esasında mündemiçtir.» — «Eskiden-

(\*) H. Z. Ülken: Totemizm etrafında münakaşalar. (İnsan, sayı: 11)



berî sessiz ticaret diye meşhur olan şekil, iptidaîlerin zümre halinde ticaretinin hususî bir nev'idir.» ilâh... (8).

İptidaîlerde **mübadele**, diğer bütün faaliyetler gibi sihrî bir karakter taşıdığı için onlarda kemmî vuzuh kazanmış, rasyonel bir vasıf aramak hatâ olur. Potlatch'da, zümre ticaretinde, sessiz mübadelede iktisadî münasebetler malların mücerret kıymetlerine nazaran değil, fakat kalite ve nevilerine, sihrî vasıflarına nazaran cereyan eder. Binaenaleyh onlarda servet kazanmak endişesi değil, fakat sâyin veya eşyanın müşahhas kaliteleri hâkimdir. Meselâ **kula** mübadelesinde eşya karşılıklı olarak bir nevi merasimle, fakat pazarlıksız arzedilir, bu hâdiseleri geçen makalede de izah etmiş olduğum için fazla tafsilâta lüzum görmüyorum. Bundan dolayı, muharririn bahsettiği iktisad ve sosyolojiyi ayırmak fikri - her sahadan ziyade - bilhassa iptidaîlerin hayatında imkânsızdır.

Biz, ilk insandan bahsetmiyoruz, fiilen mevcut olan ve bugünkü bilgimize göre en iptidaî görünen zümrelerden bahsediyoruz. Nitekim homo faber'la maymun arasında fark yok demiyoruz, uçurum yok diyoruz; ve asıl farkı içtimaî münasebetlerin mudilliğinde görüyoruz.

Muhtelif «kapalı iktisad» şekillerini inkâr ediyormuşum gibi müdafaaya kalkmanın lüzumunu anlamıyorum. Bu tarihî bir vâkıdır. Esasen geçen makalede «En kapalı görünen iktisad sistemlerinde bile mübadelelerin bulunduğunu» söylerken bunu işaret etmiştim. Fakat mesele hangi şartların muayyen devirlerde iktisadî münasebetleri kendi içine kapamıya mecbur ettiğini görmektedir.

Muharrir, «Ekonomik kıymetler maddî ve mânevî maişetimizi temin eden vasıtalar» diye bir tarif veriyor. Bu tarif çok mübhem ve vuzuh-suzdur. Bir malın «kıymet» inden bahsedince onunla beraber «kıymetlendiren» i de düşünmeğe mecburuz. Bu «Kıymetlendiren» bir insanın arzusu veya cemiyet olabilir. İçtimaiyatçılar bunun cemiyet olduğunu iddia ederler. Bir emek mahsulüne verilen «değer», o mahsul zümre içinde veya zümreler arasında mübadeleye arzedildiği zaman meydana çıkar. Mübadele (geniş mânaisle içtimaî interaction) âdeta işin kıymetlendirilmesi için bir vesiledir.

Ya iktisadî faaliyeti kıymet hükmünden tamamiyle ayırırız; ki bu, Marx'ın mekanist telâkkisidir. Yahut iktisadî kıymet üzerinde cemiyetin kanaatini (opinion) hesaba katarız; ki bu da Durkheim'in metodudur. Bunları birbirine karıştırmak ibhamdan başka hiç bir işe yaramaz. İcap eden, «İktisadî kıymet» in neden dolayı meydana çıktığını anlamaktır. Biz bunu **ma'sherî tasavvur** diye mübhem bir tabire başvurmada içtimaî

(8) Thurnvald, aynı eser, (Shf. 19 - 20, 31, 191, 195 - 200).



interaction'dan çıkarıyoruz. Mücerret olarak «Bu mal kıymetli midir?» diye bir sual vazedemeyiz. Sosyal fonksiyonu dışında eşyanın kıymetinden bahsedilemez. Yalnız klâsik iktisadın ayırmakta olduğu mübadele kıymeti değil, istimal kıymeti de içtimaîdir. Çünkü **fiilen kıymet zümreler içinde ve zümreler arasındaki münasebetler esnasında zuhûr ediyor.** Ve kıymeti böyle iki nev'e ayırmak, hâdisenin doğuşunu izah etmek itibariyle bir şey ifade etmez, ancak amelî bakımdan faydalıdır.

Bir taraftan, «İlâhî milliyet» nazariyesi sahibi Sombart'a istinad eden müellif, bir taraftan da Logistik'cilerden Carnap'ı işhad ediyor. Bu, ne tenakuz! Fakat bu kadar tahlile ne lüzum var? Bizzat Sombart'ın bugün pek moda olan Gestalt fikrile, ve «Mânevî ilimler» telâkkisile eski görüşlerini (o görüşlere tevcih ettiği tenkid fantezilerine rağmen) nasıl uzlaştırdığını pekâlâ görüyoruz. (El'ahdetü alerrâvî).

---



## Nurullah Ataca açık cevap

Pek sevgili dostum;

Değersiz müsahabemi okurken duyduğunuz şeyleri bana bildirmek hususunda gösterdiğiniz müsarata teşekkürler ederim.

Mektubunuz, bana aynı zamanda bedenen afiyette olduğunuzu bildirdiği için onu muzaaf bir zevk ile okudum. Arasıra böyle iltifatlarınıza mazhar olmakla derin bir haz duyuyorum. Cidden büyük bir hüsnü niyetle yazılan mektubunuzu cevabdan müstağni gördüğüm için bu mektubunda hiç bir hâdisenin sarsamayacağı dostluğumu bir kere daha teyid ile iktifa edeceğim. Afiyette daim olunuz aziz kardeşim.

**Ali Nihad TARLAN**



## K R O N İ K L E R

### Bergson'a dair yeni bir kitap

Edirne Lisesi felsefe muallimi Ziya Somar, Bergson'a dair yeni bir kitap neşretti (1). Muharrir mukaddimesinde memleketimizin fikir hayatındaki sistemsizlik ve sathîlikten şikâyet ediyor. Garptan öğrendiğimiz meseleleri daha derinden, daha etraflı tanımak lüzumundan bahsediyor. Öyle görünüyor ki, bu kitabı bu endişeye cevap olmak üzere yazmış. Şikâyetleri oldukça doğru ve temennisi yerindedir. Mesaisile bu boşluğu doldurursa davasından daha faydalı bir iş yapmış olur.

Bizde Bergson'dan bahse başlanalı epeyce zaman oluyor: Serveti Fünunda Ahmet Şuaybin bazı makaleleri intişar etmişti. Hüseyin zade Ali, Ziya Gökalp'e Durkheim'le beraber bu Fransız filozofunu tavsiye ettikten sonra Türk içtimaiyatçısının yazılarında sık sık ona tesadüf edilir. Devamlı olarak Bergson alâkasını uyandıran M. Şekip'tr. Enérge spritueller'den yaptığı tercümenin başındaki mukaddimesi, gazetelerdeki bazı makaleleri, «Dergâh» mecmuasında neşrettiği makalelerin esası Fransız filozofunu kâfi derecede tanıtmıştır. Le Rire adlı kitabından adaptasyon suretile vücade getirdiği «Gülmek nedir?» i ve 1935 de neşrettiği «Yaratıcı tekâmül» ün birinci kısmı ile bu alâkayı yakın zamanlara kadar getirmiştir.

Son on senelik gazete neşriyatına sokulan «Ruhun kudreti», «Hayat hamlesi», «Hads», v.s... kelimeleri - hemen hemen «Hars», «Millî vicdan», «Müeyyide», ilâh.. tabirlerinin yerini almıya başlamış olan bu kelimeler - gazeteci, muharrir, romancı ve saire sınıfından yeni bir nesli hep bu neşriyat sayesinde kavradı. Aşağı yukarı popüler bir hal alan felsefenin, veya tefelsüfün temel taşlarını bu yeni mefhumlar teşkil ediyordu.

Bununla da kalmadı. Bergson tesiri, İsmail Hakkı gibi esas içtimaiyatçı olan müderrislerde kendini gösterdi. Darülfünün tedrisatında hâkim bir rol oynadı. «Şuurun bilâvasıta mutâlaları» nı eski mantık müderrisi Halil Nimetullah tercüme etti. Mehmet Emin «Ahlâkın ve dinin

---

(1) Bergson, Suhulet kitabevi, Sa. 222.



iki kaynağı» nı, tercümeyle teşebbüs etti. Garp fikir hareketlerinden çoğuna karşı henüz kapıları tamamiyle açılmamış olan memleketimizde bu kadar alâkayı az görmemelidir. Hattâ bu alâkanın bir salgın halini almış olmasını biraz da imparatorluğun inhilâl devrine ait içtimaî şartlarda aramalıdır.



Bergson şimdi seksen iki yaşındadır. İlk eserlerini neşre başlayalı yarım asrı buldu, 19 uncu asrın sonlarında ilim ve felsefenin buhranı içinde onun ilk kitapları hakikaten yıldırım tesiri yapmıştı. O sırada **mekanizm** son haddine kadar inkişaf etmiş, ilim ve felsefe de, mütemadiyen uğramakta olduğu muvaffakiyetsizlikler yüzünden her tarafta şüphe ve endişeler uyandırmıya başlamıştı.

Spencer felsefesi, tabiî tekâmülü bir mozaik haline getirmişti. Biologie'de Loeb mekanik telâkkinin zaferini ilân ediyordu. Psycho - physique, ihsasları ölçmek suretile bütün ruhî hâdiseleri mikdarla ifade edeceğine kanıdı. Psycho - physiologie dimağ merkezlerine ait tetkiklerle hâfıza, hattâ bütün şuur meselesini halletmek iddiasında idi. Mekanizmin cür'etli taraftarları dimağ merkelzeri vasıtasile yalnız ruhiyatın değil, ahlâk, san'at, din gibi birçok meselelerin halledilebileceğini söylemekten çekinmiyorlardı (1).

Bununla beraber hududu bu kadar geniş olan iddianın temeli çok mahdut birkaç tecrübeden ileri geçemiyordu. Hattâ lâboratuvara kendini hasreden âlimlerin yaptıkları gibi bazı tecrübeler bunların da şüphe götürür şeyler olduğunu göstermede gecikmedi: Biyolojik mekanizm tenkid edildi. 1918 de Ehrenfels melodilere ait tetkiklerinde eski ihsaslar nazariyesini sarsan Gestalt idrakine ait yeni bir görüş getirdi. Pierre - Marie, dimağ merkezlerinin bozukluğuna ait aphasia hastalıklarında eski kanaati esasından sarsan menfî neticeler elde etti. Almanyada Goltz beyni çıkarılmış köpekler üzerinde yaptığı tecrübelerle dimağ localisation'unun velâdî değil, itiyadî olduğunu gösterdi. Bizzat ruhiyat içerisinde tedâici İngiliz mektebinin kifayetsizlikleri birçok noktalarda beliriyordu.

Hayat ve şuur ilimlerinde mekanizmin mukavemetini temin eden, 18 - 19 uncu asırlarda onun fizikte kazanmış olduğu muvaffakiyet idi: Newton ve bilhassa Laplace denberi mekanik kanunları fizigin en sağlam kısmını teşkil ediyordu. Bundan dolayı hayat ve şuur sahasındaki tecrübeler de ne kadar hezimete uğrarsa uğrasın, esasında o sarsılmaz telâkki ediliyor ve müsbet ilimden yetişen filozoflar onu, bilginin yegâne temeli addetmekte devam edioyrlardı. Bu suretle 19 uncu asrın sonlarında fizik

(1) Grasset: *La Biologie humaine*.



dışındaki ilimler arasında zarurî olarak bir plüralizm temayülü uyanmıya başladı: **Madde ve mânayı ayırmak.**

Ampère'in maddî ve mânevî ilimler tasnifindenberi bu ikilik taraftarları kuvvetleniyordu. Almanyada mânevî ilimler cereyanı böyle bir tefrikten doğmuştur. 1894 de Brunetière «ilmin iflâsı» nı ilân ederken, 1895 de Boutroux Tabiat kanunlarında imkân» dan bahsederken madde ile mâna arasında aynı tefrik fikrinden, aynı mekanizm aleyhdarlarından kuvvet alıyorlardı. Onlar, fizik kanunların mihanikî mahiyetine itiraz etmiyorlar, fakat tabiatın bütün mertebelerini aynı kanunlarla izahı mümkün olmadığını söylüyorlardı.

İşte Bergson felsefesi böyle bir muhit içerisinde doğdu. Bu felsefeyi iki noktadan tetkik etmelidir: Menfî taraftan, müsbet taraftan. Menfî tarafında onun mekanist telâkkiden doğan esaslı hatâlara karşı gördüğü münekkid rolü takdir etmek lâzımdır. Fransada Spencer'in mozaik tekâmülcülüğüne en büyük darbeyi o indirdi. Psycho-physique'in imkânsız teşebbüsü önüne ilk defa o geçti. Dimağ merkezleri nazariyesinin hâfıza ve şuuru izaha kudretsiz olduğunu o gösterdi. Hâsılı biyoloji ve ruhiyatta geçen asrın sakat görüşünden doğan birçok hatâları tashih etti.

O, bu münekkid rolile yeni doğan ruhiyata zemin hazırlamış oldu. Müsbet bir şey kurmadı; fakat eskinin insicamsızlıklarını göstererek yeni ruhiyatta müsbet şeyler yapılabilmesine imkân verdi: İhsaslar ruhiyatına ait tenkidleri Gestalt ruhiyatının inkişafını kolaylaştırdı. Merkez nazariyesine ait tenkidleri Holmes, Head ve J. Dumas'ın tetkiklerini, hâfızanın sosyolojik izahını temin etti. Tedâici ve atomcu ruhiyata ait tenkidleri behasiorism'in «fiil» ruhiyatının şartlı refleks ruhiyatının müsbet sahada inkişafını temin etti. Hâsılı Bergson'un ruhiyat sahasında eski mekanist telâkkiye karşı - haklı olarak - yaptığı hücumlar bu asır başındanberi tecrübi ruhiyatta dinamist telâkkinin muhtelif istikametlerden kuvvetlenmesine hizmet etmiştir.

Fakat buna mukabil Bergson'un müsbet tarafı yeni tabirlerle an'anevî mistik felsefeyi canlandırmaktan başka bir şey yapmadı. İlk eserinin serlevhası olan «Şuurun bilâvasıta mu'tâları», İbni Sinâ'dan ve Descartes'tenberi devam eden vasıtasız, bedihî ve ilk hakikat telâkkisinin devamıdır. Şuurumuzu hakikaten eşyayı bilmeden evvel, bilâvasıta kavradığımız meselesi çok şüphe götürür bir meseledir.

Descartes'tenberi Fransız spiritüalizm'inde hâkim olan iki cevher telâkkisi Bergson'da kemmiyet - keyfiyet ikiliği şeklini alıyor: **Şuur, gayrimütecanis ve lâhzaları birbirinenüfuz etmiş, daima değişmekte olan bir çokluk.** İşte şuurun veya daha doğrusu onun en mühim vasfı olarak gördüğü Durée'nin tarifi. Bu tariftten ne demek istediği vâzih olarak an-



laşılamadığı için filozof, derhal teşbih ve istiareye başvuruyor. Böyle bir âlemi zekâ ile kavramak mümkün değildir; onu ancak hususî bir bilgi vasıtası, şuur cereyanını doğrudan doğruya kavrayan **hads** ile öğrenebiliriz. Fakat hads nedir? Bunu da vâzih olarak tarif edemiyoruz; ancak istiare yolile tanıyoruz: Zekâ, maddeyi ölçüp biçmeğe mahsus bir âlettir; hayatı ve şuuru anlıyamaz. Bu iş için ayrı bir âlet lâzım. Zekânın ve aklın kiyafetsizliğinden şikâyet eden insan binlerce senedir böyle bir âlet peşindedir: Vecd, keşif, irfan, mürakabe, **hads**, ilâh.. gibi türlü türlü adlarla zekânın 'acziini itmam eden, **mutlak hakikat**'e ulaşan zekâ üstü, akıl üstü mükemmel bir âlet aramakla meşguldür. Fakat bu mistik araştırmalardan - sübjektif iştihaklarımızı tatmin veya artistik ve hissî görüşler dışında - şimdiye kadar hiç bir müsbet netice çıkmış değildir.

Bütün mesele şurada: Akıl ve hissin sahalarını ayırmak, hissin mevzuu olan san'atle ilim ve felsefeyi karıştırmamak lâzımdır. Bilgimiz mütemadî genişleme halinde olduğu için müşahedelerimizle nazariyelerimiz arasında daima aşılması lâzımgelen boşluklar kalacak ve bu yüzden ilim her zaman kendi kendini tenkid ederek intişar edecektir. Fakat, - mükemmel veya nâkıs - tabiatı ve kendimizi tanımak için ondan başka âletimiz yoktur. İlim yalnız birbirini kontrol eden tecrübe ve akılla kurulmaktadır; ve felsefenin rolü bu işleyişi tahlil ve tenkid ederek ona yol açmaktan ibarettir.

Burada durée'yi anlatmak için ileri sürdüğü Zenon paradoksundan, hayat hamlesile izah etmek istediği «Yaratıcı tekâmül» metafiziğinden, ölçülemez ve ifade edilemez şuur cereyanından, nihayet son eserinde meydana çıkan «survie» fikrinden bahsedecek değilim. Çünkü bütün bunlar Bergson'a ait etraflı bir tenkidi dolduracak kadar geniştir. Ancak şunu söyleyeyim ki filozofun, Einstein'e hücum maksadile yazdığı «Durée et Simultanéité» adlı kitabı, eski mekanik fizikle yetişmiş olduğu için, yeni fiziği anlamamış olduğunu gösteriyor. Bizzat hayat ve şuur ilimleri onun ilk hücumlarını yaptığı devirden çok farklı bir istikamette inkişaf ettiği gibi; fizik de, onun hücum ettiği gibi dar mekanizme esir olmaktan çoktan çıkmıştır.

H. Z. ÜLKEN



# Türk Ahlâkçıları (1)

Profesör Mehmet Ali Aynînin «Türk ahlâkçıları» adlı yeni bir eseri çıktı. Bu kitap bütün Türk ahlâkçılarını değil, yalnız Osmanlı devrinde yetişen, aklî veya tasavvufî ahlâka dair eserler yazmış olan müellifleri ihtiva etmektedir. Kitabda bahsi geçen ahlâkçılar Aşıkpaşa, Hacı Hüseyin oğlu Musa, Eşref oğlu Abdullah, Kınalı zade Ali, Birgivî Mehmed, Koca nişancı Mustafapaşa, Durmuş oğlu Abdüllâtif, Bitlisli İdris oğlu defterdar Mehmed, Hasan Canlardan Abdülâzız ve Süruri Çelebidir.

Muharrir bu ahlâkçılara aşağı yukarı aynı derecede yer ayırmış, kısaca hayatlarını anlattıktan sonra onları kısmen hulâsa, kısmen de kitablarından bazı parçalar nakli suretile bize tanıtmaktadır.

Mehmed Ali Aynî kitabının mukaddimesinde Türk ahlâkçıları'nın fikrî istikametini göstermek için bazı umumî mütalealar serdetmektedir. Ona göre islâm - Türk mütefekkirleri eserlerinde «ahlâk» bahsine büyük bir yer ayırmamışlar; islâmî ahlâkın esası olan **Kur'an** ile **Sünnet**'i esas ta-

nındıkları için buna birşey ilâvesine lüzum görmemişlerdir. Bunlara bir de hayatlarile örnek olan ve eserlerinde dinî feragatin nazariyesini yapan mutasavvıfları ilâve etmek lâzımdır. Böyle olmakla beraber Yunan ahlâkçılarını takib veya onların eserlerini şarh eden islâm - Türk filozofları da vardır. Şu halde Osmanlı devrindeki ahlâk nazariyesinin iki membaı var: Biri Yunan eserlerinin tercüme ve şerhinden gelen aklî memba, diğeri islâmiyetten ve mutasavvıfların hayatlarile sözlerinden gelen mistik memba. Osmanlı ahlâkçılarında bu iki memba muhtelif nisbetlerde birbirile kaynaşmış ve müellifler arasındaki farklar - ekseri - bu telifin farkından doğmuştur.

Kitabın ihtiva ettiği ahlâkçılar arasında en mühimleri Kınalı zade Ali, Eşref Rumî, ve Aşıkpaşadır. Birincisinde Nasîr Tosî ve Celâl Devvanî yolundan gelen aklî ahlâk, ikinci ve üçüncüsünde tasavvufî ahlâk faiktir. Diğerlerine gelince, onlardan mühim bir kısmı, Bendname, Nasihatname veya «Adabı menzil» gibi bir takım



ahlâkî nasihatlar ve tavsiyelerden ibarettir ki, eski tasnife göre nazarî ahlâk (Ethique) den ziyade beyitî ahlâk (Oeconomique) kısmına girer.

Profesör vaktile Türk mantıkçıları hakkındaki makaleleriyle tanıttığı bir kısım Osmanlı mütefekkirlerini Türk ahlâkçılarına aid bu kitabile tamamlamaktadır. Bu kitabın bilhassa bahsi geçen müelliflerin fikirlerine sadık kalmak için metinden parçalar nakletmesi, müelliflerin fikirlerini telhis ederken bile ifadelerini değiştirmesi en değerli cihetlerinden biridir. Bu sayede, bahsedilen kimseler hakkında mevhum iddialara girişmiyerek onları objektif bir gözle doğrudan doğruya tanımak mümkün oluyor.

Şu kadar var ki, Osmanlı ahlâkçılarını daha iyi tanıyabilmek için onlarda son tezahürünü gördüğümüz bu fikirlerden bir parça menşelerine kadar inmek lâzımdır. (Ahlâkî alâî) nin esasını teşkil eden «vasatî âdil» nazariyesinin Aristo'da nasıl doğduğunu, ve islâm âleminde tasavvufî ahlâkla ne şekilde ve ne dereceye kadar telif edildiğini görmeliyiz. Nitekim Eşref oğlu'nun bahsettiği «nefsi emmare» ve «nefsi levvame» tasnifi hakkında daha etraflı fikir edinmek için de biraz köklere inmek, ve tasavvuf psikolojisinden bahsetmek çok faydalı olurdu.

Muharririn tetkik ettiği ahlâk-

çılara - hiç olmazsa kemmiyet bakımından - aşağı yukarı aynı derecede ehemmiyet verdiği görülüyor. Halbuki - zannımcı - bir nazarî ahlâk sistemine bağlanan bu zikrettiklerimizle, alelâde nasihatname yazarları ayırmak ve birincilere daha fazla yer ayırmak hiç de fena olmazdı.

Vakıâ Profesör mukaddimesinde Osmanlılardan evvelki bazı Türk ahlâkçıların adlarını zikrediyor. Fakat böyle olduğuna göre eserine «Osmanlı ahlâkçıları» dese daha muvafık olurdu. Çünkü Farabî'nin «Nikomahos şerhi», «İbni Sina» nın «Necat» ve «İşarat»ındaki ahlâk bahisleri, İbn Miskeveyh'in «Tehzib-ül-Ahlâk»ı, «İhvan-üs-Safa» nın ahlâkî fikirleri, Nasîr Nosî'nin. Celâlâddin Devvanî'nin ahlâkları, «Ahlâkî Muhsinî» ve diğer birçok eserleri kitabın içinde kalmıştır. Bunlardan çoğunun Türk olmasına rağmen eserlerini arabca veya farsca yazmış olmaları Türk ahlâkçıları arasında sayılmamaları için kâfi bir sebep değildir. Aynı hal 17 inci asra kadar bütün garb filozofları için de vakidir.

Eserin başında birinci cildde denildiğine göre bunu diğer ahlâkçıların takib edeceği anlaşıyor. Muhterem müellifinden bu az işlenmiş sahada bize yeni eserler vermesini bekleriz.

(1) Prof. M. Ali Ayni. Cilt: 1. Marifet Basımevi. 1939. Sh.242.



# Sanatlar Arasında Birlik

T. S. Eliot'un geçenlerde çıkan ve «Westminster Theatre» de oynanan manzum piyesini (1) mevzuubahs eden bir münekkid, modern manzum piyes denemelerinin mânası üzerine dikkatimizi çekmektedir. T. S. Eliot, birçok muasırları gibi, tiyatro seyircilerinin önünde şiiri diriltmek istiyor. Münekkid, bu temayülün mânasını ve faydalarını aramaktadır. Ona göre bu, yalnız tiyatro bakımından değil, fakat diğer san'atler bakımından da düşünölmek icap eder. Son zamanlarda ölen W. B. Yeats, geçen asrın bazı muharrirlerinden bahsederken onların san'atleri biribirinden müstakil telâkki etmelerine son derece sinirlendiğini anlatır. Çünkü Yeats, insanda ve ırkta «Varlık Birliği» (Unity of Being) denilen bir şeyin mevcudiyetine inanıyordu.

Münekkide nazaran san'atlerin biribirine bağılı olduğunu kabul etmek bugün daha kolaydır. Ve tarih, insanda ve ırkta - daima mes'ud bir şekilde olmamakla beraber - bir birliğin mevcudiyetini göstermektedir. Şiirin yeniden uyanışı yalnız tiyatro sahasında değildir; roman ve seyahat kitaplarında da mevcuttur. Seyyah, manzaralara bakarak, insanın birliği üzerinde düşünür. San'atler arasında müşterek olan bu temayülün gayesi nedir? Maksat, bir vaziyetin bütün cephelerini terkip ve teksif ederek satih teferruatının ötesine nüfuz etmektir. Ve bu eklektizm'in zıddıdır. meselâ bir adam hazla guruba bakıyor, ve çoğu zaman duyduğumuz gibi: «Bunu resmetmek isterdim» diyor. Eğer o, şair - olmıyan - ressam ise tüval üzerinde satih teferruatını, sadece, tamamen doğru olarak kopye edebilir. Fakat eğer o bir şair, yahut şair -- ressam ise, tablosuna, dış manzarâ ile beraber onu seyreden iç hayatının da bazı intibalarını, kendisinin diğer realitelerini, ve ihtimal dünyanın o andaki vaziyetini - yani o ânın bünyesini «the structure of the instant» - şahsî bir terkip halinde aksettirecektir. San'atkâr burada da durmıyabilir - o ânı diğer ânlara bağlar; ve böylece bütün varlığın bilgisine yükselir.

---

(1) T. S. Eliot, The Family Reunion. Faber and Faber. 7 s. 6 d.



Münakkid, «Şiir bütün'dür» diyor. Şiirin «değişiklikte birlik» i yaratması şimdi sahne, roman, musiki ve mimarîde kendisini gösteriyor. Bu birlik, daha geniş grupları, ve hattâ kitleleri teşkil etmek üzere, münzevî adalarından dönen ferdlerin - zeki Robinson Crusoe,lerin - bir merkeze, insan merkezine avdetini doğurabilir. San'atlerdeki bu birlik şekli insana bir merkez verir; ve gittikçe büyüyen bir cemaat şuurunun yahut «ruh» unun inkişafına sebebiyet verebilir. Ve biz, ihtimal ki tamamen yenilemiyecek olan korkunç nisbetsizliklere karşı ancak bu birlik şuurle karşı koyabiliriz.

**Altan SUNAR**



# Şarktan Gelen Hikmet

**The Times Literary Supplement**'in son sayılarından birinde Hintli Profesör Radhakrishnan'ın yeni eseri (1) için yazılan bir *comptes - rendus*'yu burada hulâsa edeceğim. Maksadım, zamanımızda cihanşümul bir mahiyet almış olan maddîleşme hareketinin aynı kuvvette doğmakta olan aksül'amellerini belirtmek, ve bu yazıda teklif edilen şahsî hal tarzlarının iskeletini çizmektir. Çünkü, öyle sanıyorum ki hiç bir «devrin ruh» une «zamanımızın ruh» una olduğu kadar tapılmamış, ve aynı zamanda, o, şiddetli hücumlara uğratılmamıştır.

Profesör Radhakrishnan'ın eseri garp medeniyetinde bir dönüş noktasını işaret etmektedir. Eser, eski Yunan, Palestin, Hindi, Hinduizm, Mistisizm, dinlerin karşılaşması v.s. gibi mevzular üzerinde bir «essay» lar serisinden ibarettir. Bu tetkiklerde, ve kitabın adındaki ince imâda, Garbın tefekkürdeki - ilim ve felsefedeki -- üstünlüğüne karşılık Şarkın dindeki üstünlüğü fikri ileri sürülmüştür.

Fakat eserde daha başka şeyler de var. O, garp tefekkürü tarafından istihfaf edilen şark kültürü için yazılmış ısrarlı ve kibar bir protestodur. Çünkü garp, bir nevi kapalı medeniyet telâkkisile yaşamaktadır. Ve zengin Arap, İran, Hind, Çin ve Japon kültürleriyle onlardan aldığı tesirlerden haberdar değildir.

Halbuki bu kitapta Avrupaya, Asya görüş zaviyesinden bakılmıştır. Müellif, önce Asya medeniyetlerinin eskiliğini, ve garba nasıl ilham verdiklerini anlatıyor.

Bizzat Hindlilerin birçok noksanlarını itiraf ettikleri Hinduizm'in en büyük meziyeti tesamuhudur. Hinduizm, Buddha'ya müsamaha etti; onu çarmıha germedi. Hristiyanlığa gelince, Hindliler, İsa'nın «doctrine» ine

---

(1)S. Radhakrishnan, **Eastern Religions And Western Thought**. Oxford: Clarendon Press, London: Milford. 15 s.



hayrandırlar. O, onların o kadar istedikleri varlık birliğini öğretmişti. Fakat sonraki hristiyanlıkta tesamuhsuzluk görüyoruz. Radhakrishnan, bu tesamuhsuzluğun izlerini, «seçme halk», ve «kıskanç Allah» fikirleriyle Budaizme kadar takip ediyor; ve bunun ilk hristiyanlıkta Roma emperyalizmi ve teşkilâtile şiddetlendiği kanaatindedir. Bu surelte hristiyanlık asıl karakterini kaybetmiş oluyor.

Radhakrishnan, bu tarihî şemadan sonra, gözlerini zamanımıza çeviriyor; ve beşerî ruhun esaslı vasıflarına dayanarak birtakım çareler gösteriyor. Dünyanın fena vaziyetine rağmen, Radhakrishnan iddia ediyor ki, esas itibarile her şey iyidir. O, kâinattaki merkezî kuvvetin, ve bunun inkişaf istikametlerinin şuuruna maliktir. Bu kuvvet mütemadiyen fenayı yener ve onu iyiye çevirir. Müellif, beşer ruhunun kurtulacağına, yalnız yeme içmeden ibaret olmıyan ve neş'e, huzur ve adalet dolu bir hayatın tahakkuk edeceğine dair bir iman sahibidir.

Muharrir, bu imandan hareket ederek bir dünya - cemaati inkişaf ettiriyor. insan kendi kendine bırakılınca bütün kâinata karşı bir yakınlık duyar. Çocuklar bunu duyar. Köylü bunu duyar. Cemaat hissi insanların kalbinde gizli bir halde mevcuttur. Zaten gittikçe sezilen bu birliğin doğması için onu yaratacak ideallerin, âdetlerin ve duyguların süratle yayılmaları lâzımdır.

Mistik'ler insanların kardeşliğini daima iddia etmişlerdir. Hind, İran ve hristiyan mistisizm şekilleri arasında dikkate şayan benzerlikler vardır. Muhtelif yerlerde ve her dinin gölgesi altında mistisizm inkişaf etmiştir.

Radhakrishnan'a göre bütün bu işaretler, mistisizmin, beşeriyetin müstakbel dini olacağını gösteriyor. Müellif, o kadar yanlış anlaşılan mistisizm kelimesinden ne kastedtiğini vâzıhan anlatıyor: Mistik «experience» öyle vecdî bir şuur halidir ki, onda, insan nihaî realite ile vasıtasız bir temas halinde olduğunu duyar. Aşkın (transcendent) varlık, sanki eğilir, ve maddî varlığın gözlerine dokunur; orada insan gizli, garip, ve hayret verici derunî bir idrake kavuşur; ve bu, artık, onun asıl benliği olur. Benliği ilâhî varlıktan ayrılan perde kalkar; ve bu mahrem duyuş neş'enin ötesinde bir vecd, aklın ötesinde bir bilgi, bizzat hayattan daha şiddetli bir ihsas getirir. Bununla beraber böyle bir vecd insanın kendisini aşması değil, fakat daha şiddetli bir surette kendini duymasıdır... Benlik - şuurunu kaybetmek yerine daha büyük ve derin bir şuura malik olmak. Radhakrishnan'ın mistizmden anladığı ve cihanşümül din diye baktığı şey budur.

Muharrir görüyor ki bugün hayat, maddî servetlerimize ve zihnî



araştırmalarımıza, ahlâkî kanunlarımıza ve dinî «doctrine» lerimize rağmen, her sistemin son ve yegâne miyarı olan saadeti vermiyor. İnsanlar hayatın parlaklığını ve neş'esini kaybetmişlerdir. Kendisile yaşıyacakları bir imanları, ilham veren ümitleri, tahakkuk ettirecekleri ihtirasları, ve arıyacakları bir saadet yoktur. Ramayana ve Mahabharata da hayatın neş'esi üzerinde fazla ısrarla durulmuştur. Radhakrishnan işte bunu iade etmek istiyor. O, hayatın safi bir ışık ve saadet alevi haline gelmesi için insanları kâinatın cihanşümül kaynağıle temasa davet eder. Bütün insanlarda gizli bulunan Allahı bir şuur vâkiasına, ve Allah ümidini hakikate çevirmek arzusundadır.

Radhakrishnan'ın yapıcı teklifleri bunlardır. O aklı reddetmiyor. Fakat onu aşarak ruhîye gidiyor. Ve garp bu yolda şarkın, ve müellife göre, bilhassa Hindistanın rehberliğine muhtaçtır.

Garbın kuvvetli adamına karşı şark, halim adamı koyar. Onun kuvveti neş'esinin derinliğindedir.

**Altan SUNAR**



## TÜRK KÖYÜNÜ YÜKSELTME ÇARELERİ (1)

**Kitabın maksadı:** Hali hazırdaki şerait ve imkânlar dahilinde tatbik edilebilir şekilde amelî çarele rbularak Türk köylüsünü yükseltmek. Bunun için evvelâ köylülerimizin dertlerini arıyalım ve köycülük üzerine bir tarihçe yapalım.

Türk köylüsünün sinaî ve ziraî mahsullerinin Tuna boyunca orta Avrupaya, Akdeniz kıyılarına ve nihayet İngiltereye kadar ihraç edildiğini 19 uncu asır ortasına kadar adım adım takip edebiliriz. 19 uncu asırda sanayiî inkişafı Türk köylüsünün menfaatlerini iki noktadan haleldar etmiştir :

a — Sanayi mamulâtının fiyatlarının düşmesi.

b — Ziraî mahsul fiyatlarının bilâhara düşmek üzere yükselmesi.

Bu meyanda kapitülâsyonların himaye ettiği ecnebi tüccarların rolü de şayanı zikirdir. Ve yine bu vâdide, Uzak Şark deniz yolunun keşfi, Süveyş kanalının açılması, Türk - İran muhasamatının İran, Türk transitini sekteye uğratması, İngiltere denizcilik ve müstemlekecilığının inkişafı, Rusların Kafkas ve Orta Asyaya kadar inmesi, Hindistanın İngilizlere geçmesi ve Osmanlı imparatorluğunun gittikçe küçülmeğe başlaması gibi hâdiselerin, Anadolunun büyük kazanç membalarından birini teşkil eden nakliyeciliğin sönmesine sebebiyet vermiştir. Ve nihayet,, idhalâtın pek büyük bir kısmının ecnebi sermayesile yapılmış, ecnebi demiryollarile nakli, hayvancılığı, dolayısıyla hayvanî gıda ziraatini ve (semer, eğer, koşum gibi) hayvanî sanayii de darbelemiş ve bu yüzden geçen köylerin iktisadî vaziyetini bozmuştu. Transit işinin durması da birçok köyleri tenhalaştırdı. Ve işsiz kalan köylüler haydutlukla diğer köyleri de tehdide başladılar. İhracatı azalan ve kapitülâsyonlar sebeble idhalât resmini de arttıramıyan hükûmet te köylüye belâ olmuştu. Sanayiî düşmesile ziraate sarılan köylüler mütemadî bir didinme ile top-



rağı kuvvetten düşürmüş ve iyi bir randıman elde etmek için ormanları tarla haline getirmeğe başlamış ve bu yüzden de tarlalar ile köy arasındaki mesafe gittikçe açılmıya başlamıştı. Kuraklık gibi tabii felâketler de köylüyü tamamen fakir düşürdü. Bu fırsattan istifade ederek, köylünün toprağına, her şeyine tesahüp eden bir (ağalar) sınıfı teşekkül etti.

Bugün köylüyü yükseltmek yolunda bu engellerden birçoğu kalmamışsa da hâlen mevcut olanlar şunlardır:

1 — Köyler çok ufak ve dağınıktır. (Bu keyfiyet köy bütçesinin azlığına ve maşerî hayatın sönüklüğüne sebep olmaktadır).

2 — Toprağın ekim kuvveti azalmıştır. (Bu keyfiyet geçim seviyesini pek ziyade düşürmektedir).

3 — Çeki hayvanı öküzdür. (Bu keyfiyet işlerin sür'atle yapılmasına mani olmaktadır).

4 — Modern âletler yoktur. (Bu keyfiyet verimi azaltmakta ve maliyeti yükseltmektedir).

5 — Ziraat kâfi gelir temin edememektedir. (Bu keyfiyet geçim seviyesini düşürmektedir).

6 — Yol ve nakil vasıtaları azdır. (Bu keyfiyet köyü münzevileştirmekte, merkezlerin kültür ve hizmetlerinden faydasını ve mahsulünün değerlendirmesini güçleştirmektedir).

7 — Köylü cahildir. (Bu keyfiyet köyü cansızlaştırmakta ve yaşama zevkini arttıracak çareler aramaktan onu alıkoymaktadır).

8 — Köylü ucuza satıyor, pahalıya alıyor. (Bu keyfiyet daima köylünün sıhhatinden ve toprağından üste vermesine sebep olmaktadır).

Bu sebepler izale edilmedikçe köylü sürünmeğe mahkûmdur.

### 1 — BİR KÖYÜ SANAYİLEŞTİRME:

**Türk köyünü yükseltme çareleri:**

Sanayi şu faydaları temin edecektir:

a — Köy gelirini artıracak, mahsulü değerlendirecek, az toprakta çok insanın yaşamasını temin edecek.

b — Toprağın ekim kuvvetini artıracak; tekrar orman yetiştirmeğe imkân verecek; sulama işinde rol alacak; sun'î gübre imalini, tevziini ve satın alınmasını mümkün kılacak.



2 — Çeki hayvanı olarak öküz yerine atın kullanılmasını mümkün kılacak ve öküzü ,köylü bir gıda hayvanı olarak yetiştirebilecektir.

d — Modern âletler ancak makine kültürü ve imkânile köye girebilecektir. «Avrupada da, ziraî istihsal, sanayi inkılâbından sonra inkişaf etmiştir ve sanayi; köylünün, ziraatten sonra ikinci bir geçim membaı halindedir.»

e — Yüksek değerinde olan sanayi mahsulleri, yol yapma ve nakil masraflarını mümkün kılacaktır.

f — Köylüyü, fen ve teknikle yakından alâkadar ederek onu cehaletten kurtaracaktır.

j — Köylüye, her şeyi değerinde almayı ve değerinde satmayı mümkün kılacak geliri temin edecektir. Sanayile geliri artan köylü, diğer sanayiin de iyi bir alıcısı olacak.

Japonyada, başta fennî arştırmalar enstitüsü müdürü Dr. Okoçi bulunan fen ve fikir adamlarından, iktisatçılardan, fabrikacılardan mürekkep büyük bir grup, kuvvei muharrike olan elektriğin her yere nakledilebilmesini ve sanayi mamullerinin standardize edilmiş parçalara ayrılabilmesini gözönünde tutarak **sanayiın köyleştirilmesi** taraftarıdır. Ve tecrübelerle bunun faydasını tebarüz ettirmişlerdir. Japon ihracatının yarısından fazlasını köylerdeki sanayi temin eder.

Amerikada da sanayiın köyleşmesi hususunda iki cereyan vardır:

1 — Şehirdeki fabrikaların; vergi, toprak bedeli, sigorta yüksekliği ve amele gürültülerinden şehir dışına kaçmalarıdır.

2 — Sanayiın kendine lâzım ham maddeye doğru gitmesidir.

Amerika sanayiinin pîri Ford her iki cereyanda da bilfiil liderlik yapıyor. Detroit'deki merkez fabrikasının etrafına (20) tane köy fabrikası kurmuştur ve «Soya» fasulyesinden otomobil aksamı ve diğer lüzumlu maddeler yapabilmek yolunda tetkikler yapmaktadır. «Agrol» denen bir formülle ispirtonun benzinle karışık olarak veya saf halinde bilûmum motorlerde kullanılması taammüm etmektedir. Sanayiın köyleşmesinde bir fayda da, köy amelesinin komünist olmaması ve sıhhatinin yerinde olmasıdır.

Meksika da, fabrika sanayiinde olduğu gibi, el sanayiine de bugün ehemmiyet veriyor. Birtakım «seyyar san"at heyetleri» köylere giderek onlara ayakkabı, şapka yapmayı, elbise dikmeyi, kumaş dokumak ve tezgâh kurmayı, dericiliği öğretirler. Ve her köy, bir iş üzerinde ihtisas yaparak bütün köyler arasında bir iş bölümü doğmuş oluyor. Bu iş, daha



16 ncı asır ortalarında müstevlî İspanyanın Vasko de kiroga isimli mümessili sayesinde Meksikada başlamış bulunuyordu. Vasko'nun bu suretle kurduğu köyler, bugünkü Meksikanın en müreffeh köyleridir.

Türkiyede de sanayiin köyde kurulması yeni değildir. Padişahlar bile, kurdukları bir iki fabrikayı köylerde kurmuşlardır. Cümhuriyetimiz ise, müdafaa, içtimaî sıhhat, ve iktisad bakımlarından sanayileşme programını köylerde tatbik ediyor. —Türkiyenin yapacağı şey; köyün her şubedeki sanayiini el ve ev san'atleri bakımından coğrafî ve iktisadî mıntakalar dahilinde ve bir iş bölümü esası üzerine teşkilâtlandırmasıdır. Sanayiin köyleşmesi için alınabilecek umumî tedbirler, şunlar olabilir: (Şehirlere yeni sanayi kurmamak ve sanayi kurulacak köylere yol ve elektrik temin etmek).

2 — **Köy merkezi:** Köylerde herkese lâzım olacak basit âlât ve edevat bile yoktur. Hamam yoktur. Berber dükkânı yoktur. Hasta bakacak yer yoktur. Misafirhane yoktur. Bütün köylülerin toplanabileceği bir oda yoktur. Köyün müşterek mallarını muhafaza edecek yer yoktur.

İşte bütün bu ihtiyaçları karşılayabilecek (köy merkezi) köyü yükseltmek ve kendi dahilinde otomatik surette teşkilâtlandırmada kuvvetli âmil olacaktır. Meksika, bu köy merkezlerinden iyi neticeler almakta ve bu merkezlerde yarı kooperatif şeklinde alıcı ve satıcı bir dükkân açmaktadır. Amerikada bilhassa kadınların çamaşır yıkamalarını kolaylaştırıcı ve çiftçilere âlet temin edici dükkân da açılmaktadır.

3 — **Köy hanı:** Köylü, herhangi bir iş için şehre geldiğinde, şehrin umumî havası onun şahsiyetini ikiye böler ve şehirden köyüne ekseriya ya maddî veya manevî zararlar döner. Biraz kurnaz olanlar şehirde yerleşerek kendi köylerinin sırtından geçinmeğe başlar ve bu suretle de cahil köylü, şehirliyi bir vasıta addederek hükûmete karşı bir antipati duymaya başlar. İşte bunu önlemek için Meksikada her şehirde (köy han) ları vardır. Bir iş zımnında şehre geldiğini ispat eden bir muhtar kâğıdı ile bu hana gelen köylü, burada parasız yatar. Hattâ fakir olanlar parasız yer, içer de. Handa doktor ve hamam vardır. Gelen köylü, evvelâ hamam yapar, sonra doktor tarafından muayene edilir ve sonra han müdüründen işi hakkında lâzımgelen direktifleri alır ve ekseriya hanın, köy işlerinden anlar bir avukatı, köylünün hakikî dertlerini izaleye çalışır. Bu köy hanlarının yanında, köylü eşyası satacak hilesiz bir pazar kurmak ta düşünülebilir. Köy hanlarında bir kütüphane olduğu gibi sıhhî; ve teknik âlât ve edevata ait meşherler de mevcuttur. Bu gibi hanlarda köylü ile toplu olarak temas ta, köydekinden çok daha kolaydır.

4 — **Köy terbiyesi:** Şehir ve köy terbiye usullerinin psikolojileri ba-



kımından ayrı ayrı olması lâzımdır. Şehir terbiyesi, ferde, onu cemiyetin bir parçası olduğunu öğretmek ve onu içtimaî iş bölümü içinde vazifelendirmeyi istihdaf eder. Köyde ise fert, zaten cemiyet nüvesinin ondan kopmamış bir parçası olduğundan köy terbiyesinin bilhassa şahsının teşebbüs ve kudretini işlemesi icap eder. Şüphesiz «mektep içi» ve çocuk terbiyesini de köye uydurmak icap eder. Ve bilhassa, faydası bakımından mektep dışı «erken» terbiyeyi memlekette sür'alte teşkilâtlandırmak lâzımdır. Meksikada uzun tecrübelerden sonra (kültür misyonları) namı altında orijinal bir sistem kurulmuştur. Bunların çalışma şekli şudur: Muhtelif san'at şubelerinde mütehassıs öğretmenler, muayyen coğrafî bir mıntakada staj gördükten sonra çalışmak için bir köyü seçer ((2 sene). Ve köylüye yalnız rehberlik ederek köylüyü o işe teşvik eder ve bu meyanda diğer köylerle de bu hususta rekabet hırsı kuvvetlendirilir. Bütün köyler birbirleriyle aynı zamanda münasebette bulunduklarından, arada bir iş bölümü de tahassul etmiş olur. Eğer bu iş, bir mektep mezununa bırakılsa boş yere bir istismara sapılmaktan başka bir iş yapılamıyacağından böyle bir misyon mesaisi bütün bir mıntakada kök salmaktadır.

Köy terbiyesi, intıbak cihetinden «iskân köyleri» için de bilhassa mühimdir. Bu yolda, Amerikada bir «iskân mektebi» vardır. Bu mektep, aileleri bütün fertleriyle alan ve beş seneden sonra (yetişkin çiftçi ailesi) diye mezun eden bir terbiye kolonisidir. Türkiye için ise bilhassa kültür misyonları teşkil edilebilir.

5 — **İçtimaî yardımı köyleştirmek:** İçtimaî yardımı, haysiyetşiken ve kabiliyetleri dumura uğraticı hallerden kurtarmak için köyleştirmek münasip olur. Bu yolda, bilhassa kimsesiz çocukları yetiştirme köyleri kurmak mühimdir. Bunlar, bilhassa nüfus ve köyleştirme siyasetinde mühim rol oynarlar.

6 — **Örnek vilâyet:** Köyü yükseltme tecrübe ve çalışmalarının toplu olarak yapılabileceği bir vilâyet ayırmak faydalı olur. Meksikada Hidologo vilâyeti bu işe tahsis edilmiştir. Böyle bir vilâyet, Mülkiye mezunlarına da en iyi bir staj yeri olacaktır.

7 — **İdarecilere kurslar:** İdarecileri de bu gibi merkezlerde tertip olunacak köyü yükseltme kursları ile takviye etmek çok faydalı olur.



8 — **Köy işleri umum müdürlüğü:** Köy işlerinin bütün Vekâletlerle alâkadar bulunması, hükûmetlerle halk ve parti arasında sıkı bir el ve iş birliğinin lüzumunu hissettirir. Meksikada buna benzer bir daire vardır ve (köylü mevzuları idaresi) mânasına gelir. «Deparamento de Asuntos indijinas». Bu daire, doğrudan doğruya hükûmet reisliğine bağlı ve bütün hükûmet teşkilâtı ile temastadır. Bu daire, birtakım komisyonlarla köy işlerini ekseriya bizzat köylerde tetkik eder. Bu dairenin çalışmalarından biri de «seyyar san'at heyetleri» dir ki bahsi mahsusunda tafsil ettik.

Bizde de Başvekâlete merbut bir Köy İşleri Umum Müdürlüğü teşkil edilirse köylüye hasredilen bütün çalışmaların belki tevhit ve inkişafına hizmet edilmiş olur.

---



# KÖYCÜLÜK REHBERİ (1)

## KÖYCÜLÜK İLMİ

Köycülük bugün, dünyanın en mühim meselelerinden birini teşkil etmektedir. Her türlü ihtiyaçlarını kendi hudutları içinde temin etmeğe çalışan memleketler için faal bir köylü sınıfına malik olmak bir ihtiyaçtır.

Sanayileşme dolayısıyla köylüleri şehirlere akın eden bazı memleketlerde son zamanlardaki buhran birçok işsizleri tekrar toprağa döndürmüştür.

Bugün her millet, köylerinin medenî seviyesini yükseltmeğe ve onları, millî varlıkları içinde teşkilâtlandırmıya çalışmaktadır. Ötedenberi şehircilik hareketleri yanında köycülük pek sönük kalmış ve yepyeni bir mevzu olarak ortaya çıkmıştır. Köylü ile şehirli, kanun kitaplarında müsavî gösterilir. Fakat, köylü ile şehirlinin her itibala eş olması imkânsızdır. Çünkü köy; içtimaî, iktisadî ve siyasî kuruluş ve hayat itibarile şehirden tamamiyle ayrı bir şeydir. Köylü an'aneleri, mirasları, itiyadları, meşguliyetleri, ruhiyatı, hattâ fizyolojisi ile şehirliden oldukça farklı bir insandır. Bunun içindir ki, şehir ıslahatçıları, köy işlerinde muvaffak olamazlar. Şehirlerdeki ihtisasçılık ve iş bölümü köyde yoktur. Köy, tek taraflı ihtisas adamları değil, köy işleri sahasında bilgili ve becerikli köycüler ister.

Köycülük ilmini başlıca iki bölüme ayırmak mümkündür:

1 — Köycülük ilmi,

2 — Köycülük ihtisasları.

Asıl köycülük ilmini de dört bölüme ayırabiliriz:

1 — Köycülük felsefesi,

---

(1) Nusret Köymen, Köycülük rehberi, Tarık Edip Kütüph. Ankara, 1934.



- 2 — Türkiyede köyü ve köycülüğü alâkadar eden şeyler,
- 3 — Başka memleketlerde köycülük,
- 4 — Köy tetkiki.

Her köycünün, köycülük ilminin bu dört bölümü üzerinde çalışması lâzımdır. Bu köycülüğün daha ziyade fikrî cephesidir. Bilfiil köycü olabilmek için bundan başka birtakım amelî ve ziraî, tatbikî bilgiler de edinmek lâzımdır.

### KÖY TETKİKİ

Köycülük faaliyetlerinde iyi neticeler elde edebilmek için köy tetkikleri yapmak lâzımdır.

Türkiyede 50 - 60 bin köy, 800 bin kilometre murabbai sahaya dağılmıştır. Çoğunun ne mektebi, ne postası ve ne de adamakıllı yolu vardır. Hepsinin ayrı lisani, an'aneleri, harsî, içtimaî ve iktisadî muhitleri vardır.

Bir köycü, faaliyeti için seçtiği bir köyde faydalı bir çalışma yapabilmek için köyde uzun müddet kalarak köyün bütün şart ve vaziyetlerinin ruhuna nüfuz etmelidir.

### TENKİD

Muharrir, kitabında köy ile şehir arasında bir mahiyet farkı gösteriyor. Köycülüğün, şehircilik hareketleri yanında pek sönük kaldığını ileri sürerek köycülüğün yepyeni bir mevzu olarak ortaya çıktığını söylüyor. Bizde köy ve kasaba, nihayet çok ufak bir şehir nümunesidir. Bugün Türkiyede birçok şehirler, köylerin büyümesi ve birleşmesi ile teşekkül etmiştir. Köy ile fonksiyonları ayrılmamış şehir arasında ancak bir derece farkı vardır. Köylüyü; an'aneleri, mirasları, itiyadları itibarile şehirliden farklı olmasile, köy ile şehir arasında bir uçurum koymak doğru değildir. Bu fark, yalnız köy ile şehir arasında değil, köyler arasında da vardır. Garbî Anadoludaki köylerle şarkî Anadoludaki köyler an'aneleri, mirasları, itiyadları itibarile birbirlerine hiç benzemezler.

**Necmi BİLGİÇ**



## Sinema, İnsan ve Spor (1936 Olimpiyad filmi münasebetle)

Devrimiz sahte ilâhlarla doludur; bunların yaptıkları gürültü dünyayı dolduruyor.

Belki bir tek sahada bunlar göz boyıyamıyorlar; o saha da spordur. Zamanımızın yegâne hakikî ilâhları «Stad İlâhları» dır.

Bunlar blöf'e yer bırakmayan bir madde üzerinde işliyorlar: **İnsan bedeni!** ve bu ilâhların eserleri de münakaşa götürmez: 10 saniyeye yakın bir zamanda 100 metre koşmak, 2 metreden fazla bir yüksekliğe atlamak, bedenini, bir Jess Orvens'in yahut bir Morris'in bedeni gibi, bir güzellik, kuvvet, âhenk, tenasüp şâheseri haline koymak, başka birtakım eserlerden daha kıymetli, dâhiyane bir eser vermek demektir.

Derler ki dehâ, uzun bir sabırdan ibarettir. Eğer böyle ise - ve ben böyle olduğuna kaniim - spor eserlerinden daha dâhiyane eser olmadığı gibi, dehânın yuğurması için daha yüksek ve kıymetli bir malzeme yoktur.

Lâkin bugünlere kadar, spor dehâsı âdeta kendi içine kapanmış bulunuyordu. Sporun verdiği estetik zevk ve zihnî dersler, ancak sporcuyu faaliyette gören için mevcuttu, denebilir ve spor bu şahitlerle de ancak uçup giden bir intiba, hayatın yalnız san'atten alabildiği ölmezlik vasfından mahrum bir görüş bahşediyordu.

Bedenlerinden mükemmel bir eser yapmış olan insanlar az değildir; fakat bugünkü kadar bu eserler bediîliğe cehdedemiyorlardı.

Mazinin atletleri fânî bir madde üzerinde çalışan heykeltraşlara benzerlerdi; bunların durumu, yazının icadından evvel şairlerin durumundan daha fena idi; zira atletlerin eserleri sözle intikal edince, intikal eden şey, yaratılmış eserin güzelliklerinden hiç birisini taşıyorlardı.

Bereket versin ki atletin, sporcunun yazısı da artık keşfolundu: Sinema, bir ân yaşayıp giden cehdin heyecanlı güzelliğini muhafaza edebiliyor, hem ânî ilhamla ve hem de uzun seneler süren gayretlerle elde



edilen hareket güzelliğini ebedîleştiriyor. Yazının, ilhamın vahdetli mahsulünü tesbit etmeyi ve unsurlara ayırmayı mümkün kılması gibi, sinema da tek olan bir hareketin, içinde sakladığı muhtelif safhaları görmeyi mümkün kılıyor. Elindeki perspektiv imkânları sayesinde, sinema, insan bedeninin hareketlerine, nâmütenâhî bir fon ve kozmik âhenkle bir karabet vermektedir. Olempiyad filminde jimnastların yaptıkları hareketlerin gök üzerine irtisamını, yüzücülerin dalma hareketlerinin gök cisimlerinin ve kuşların hareketlerine iştirakini görmüş olanlar sözlerimi anlayacaklardır: Bedenlerin gerginliğinde göze çarpan cehd, insanın kendi tabiatının imkânlarına ve sınırlarına karşı açtığı sonsuz savaşın bir ma'kesidir...

Her büyük eser, insan hakkında perspektivler açar ve beşer tabiatine çizdiğimiz sınırları genişletir. Çok az eser insana dair bize yeni bir telâkki verir: Dostoievsky'nin eserleri bunlar arasındadır. «Stad İlâhları» da...

**Erol GÜNEY**

### İTİZAR

Geçen yazımda «Yabancı dil tedrisatı hakkında» adlı yazı Dr. Hans Marchand'a aittir. Unutulduğu için özür dileriz.



# San'at Severlere

Senelerdenberi beklediğiniz daimi müjde resim ve heykel sergisi nihayet açıldı. Türk san'atkârlarının en kıymetli eserlerini her gün herkese açık olan bir salonda görebilecek ve çok ucuz fiyatlarla satın alabileceksiniz.

Taksim Cumhuriyet Meydanı. R - H.

---

Daima

Tiryaki

içiyorum

Her tiryaki bunu söylüyor. Acaba neden

Çünkü:

Tiryaki sigarası uzun zamandanberi beklediği sigaradır. Bütün İn-hisarlar mamulâtı gibi «Tiryaki» nin de harmanı her zaman aynıdır, içimi ve nefaseti hiç değişmez.

Her zaman aynı harmanı, aynı içimi,  
aynı nefaseti

**TİRYAKİ**

de bulabilirsiniz

25 ince sigara	}	15 kuruş
20 kalın „		



# T. İŞ BANKASI nın

939 K. Tasarruf ikramiye plânı

32,000 Lira mükâfat

Kurallar : 1 ŞUBAT, 1 MAYIS, 1 TEMMUZ, 26 AĞUSTOS, 1 İKİNCİ  
TEŞRİN tarihlerinde çekilecektir.

## İKRAMIYELER :

1 adet	2000	liralık	=	2.000	lira
5 "	1000	"	=	5.000	"
8 "	500	"	=	4.000	"
16 "	250	"	=	4.000	"
60 "	100	"	=	6.000	"
95 "	95	"	=	4.750	"
250 "	25	"	=	6.250	"
435				32.000	

T. İş Bankasına para yatırmakla, yalnız para biriktirmiş  
olmaz, aynı zamanda talihinizi de denemiş olursunuz.

FIATI 25 KURUŞ